ГІСТОРЫЯ
ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

У шасці тамах

Мінск
«Беларуская навука»
2008

НАЦЫЯНАЛЬНАЯ АКАДЭМІЯ НАВУК БЕЛАРУСІ
Інстытут філасофіі

ГІСТОРЫЯ
ФІЛАСОФСКАЙ І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМКІ БЕЛАРУСІ

3 том

РЭФАРМАЦЫЯ
КОНТРРЭФАРМАЦЫЯ
БАРОКА

Мінск
«Беларуская навука»
2013

УДК 1(476)”15/16”
ББК 87(4Беи)
Г51

Выданне выходзіць з 2008 года

Аўтары тома:
В. Б. Евароўскі, С. А. Падокшын, В. У. Старасценка, І. В. Саверчанка, І. А. Бортнік, А. А. Падалінская, К. С. Пракошына, Н. А. Кутузава, І. Б. Міхеева, У. К. Ігнатаў, С. Л. Есіпенка

Рэдакцыйная калегія тома:
В. Б. Евароўскі, А. А. Лазарэвіч, С. І. Санько, Д. І. Шыраканаў, І. М. Бабкоў

Рэцэнзенты:
кафедра філасофіі Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А. А. Куляшова,
кандыдат філалагічных навук С. А. Гаранін

Г51 **Гісторыя** філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. У 6 т. Т. 3. Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока / аўтары тома : В. Б. Евароўскі [і інш.] ; рэдкал. тома : В. Б. Евароўскі [і інш.] ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларус. навука, 2013. – 615 с.
ISBN 978-985-08-1561-3.

Трэці том з’яўляецца лагічным працягам двух папярэдніх і прысвечаны другой палове XVI – пачатку XVII ст. у інтэлектуальнай гісторыі Беларусі. У цэнтр увагі аўтараў трапілі рэлігійныя феномены – рэфармацыйныя і контррэфармацыйныя кірункі тагачаснай беларускай думкі. Прааналізавана шматлікая палемічная і выхаваўчая літаратура прадстаўнікоў розных канфесійных напрамкаў і рэканструяваны адметнасці пабудовы тэалагічных сістэм. Кніга змяшчае развагі аўтараў датычна самой сітуацыі мультыканфесійнасці культуры ВКЛ, можна прасачыць, як паступова беларуская культура шукала адказы на выклікі суіснавання некалькіх веравызнаўчых парадыгм у адным часе і прасторы, спараджаючы ўнікальныя мадэлі талерантнасці і сінтэзу. Значная частка тома прысвечана разгляду і аналізу феномена барочнай культуры ў інтэлектуальнай гісторыі Беларусі, тых новых парадыгм мыслення і бачання чалавека і свету, якія запачаткавала Барока на нашых землях.

Прызначаецца спецыялістам у галінах філасофіі, гісторыі культуры, культуралогіі, палітычных і сацыяльных навук, а таксама ўсім, хто неабыякавы да айчыннай інтэлектуальнай спадчыны.

УДК 1(476)”15/16”
ББК 87(4Беи)

ISBN 978-985-08-1561-3 (т. 3)
ISBN 978-985-08-0993-3

ЗМЕСТ

УВОДЗІНЫ

Сярэдзіна XVI ст. характарызуецца рэзкай мадыфікацыяй карціны духоўнага развіцця Беларусі. Калі ў ранейшыя часы яна адзначалася разнастайнымі супрацьстаяннямі, у асноўным паміж праваслаўным і каталіцкім веравызнаннямі (пры пэўнай аўтаноміі гэтых двух напрамкаў), то ў разглядаемы перыяд карціна робіцца ўжо не настолькі адназначнай. Духоўнае развіццё пачынае складацца не з двух, але з чатырох складнікаў (праваслаўе, каталіцызм, пратэстантызм і ўніяцтва), якія разглядаюцца ў гэтым выданні.

Трэці том «Гісторыі філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» працягвае серыю работ, якія аналізуюць станаўленне інтэлектуальных кампанентаў беларускай культуры. У цэнтры ўвагі дадзенага выдання знаходзяцца падзеі рэлігійнага жыцця XVI–XVII стст., а менавіта складаныя і супярэчлівыя працэсы, звязаныя з узаемадзеяннем на тэрыторыі Беларусі розных веравызнаўчых парадыгм, а таксама пошукамі магчымасцей змякчэння ці пераадолення супярэчнасцей паміж імі. Разглядаюцца як філасофскія пытанні пабудовы тэалагічных сістэм, так і іншыя формы палемічнай і выхаваўчай дзейнасці.

Улічваючы асаблівасці перыяду, галоўная ўвага тут аддаецца такой праблеме, як пранікненне на землі Вялікага Княства Літоўскага пратэстантызму. Аналізуецца комплекс ідэй, які знайшоў сваё ўвасабленне ў творах і практычнай дзейнасці Сымона Буднага, Андрэя Волана і іншых прадстаўнікоў гэтага напрамку. Як вядома, неадназначную рэакцыю выклікала распаўсюджанне ўніяцтва, якому таксама прысвечана шмат старонак у гэтым томе. Ускладненне агульнай рэлігійнай карціны выклікала актывізацыю праваслаўнай палемікі, а таксама іншых духоўна-практычных дзеянняў па абароне асноў праваслаўнай веры. І нарэшце, з сярэдзіны XVI ст. ва ўмовах абвастрэння міжканфесійнай барацьбы

вострa паўстала праблема забеспячэння мірнага суіснавання, абгрунтавання ідэі талерантнасці і верацярпімасці, што прывяло да ўзнікнення вялікай колькасці твораў на гэтую тэматыку.

Раздзелы кнігі часам па-рознаму асвятляюць складаныя праблемы рэлігійна-канфесійнага жыцця гэтага перыяду, але яны падпарадкаваны адзінай задуме і звязаны адзіным падыходам, накіраванымі на тое, каб раскрыць феномен узаемадзеяння рэлігійных канцэпцый, а таксама выявіць яго значнасць для філасофскага і ідэалагічнага развіцця сучаснай Беларусі. Ідэі Адраджэння былі звязаны не толькі з пэўным узвышэннем чалавека над грамадствам і пераасэнсаваннем яго суадносін з зямной іерархіяй на шляхах руху да Бога. Мы маем тут на ўвазе рэфармацыйны рух. Звычайна Рэфармацыя і Адраджэнне разглядаюцца хоць як тэмпаральна падобныя, але ідэйна разнапланавыя з'явы. Сапраўды, разглядаючы Рэнесанс, мы звычайна падкрэсліваем свецкі, так званы гуманістычны, бок гэтага руху. Рэфармацыя пры ўсіх агаворках асацыіруецца з рэлігіяй, таму бачыцца як нешта процілеглае. Аднак пры гэтых відавочных адрозненнях паміж Рэфармацыяй і Рэнесансам ёсць і істотна агульнае.

Бо і ў пешую, і ў другую чаргу мы ўпершыню ў еўрапейскай інтэлектуальнай гісторыі бачым аўтаномнага чалавека, яшчэ не асобу з выразна атрыбутаваным «Я», але разумную істоту, самадастатковую ў сваім духоўным развіцці. Прысвяціўшы вялікую частку жыцця перакладу Біблii на нямецкую мову і стварыўшы на аснове групы саксонскіх дыялектаў саму гэтую агульную мову для германскіх народаў, Марцін Лютэр, як вядома, меў на мэце зрабіць тэкст Святога Пісання даступным для любога верніка, незалежна ад яго месца ў зямной іерархіі. Чалавек сам па сабе здольны на зносіны з Богам, а значыць, ён роўны з любым іншым чалавекам, які жыве на Зямлі.

Неабходна адзначыць, што падобныя падыходы паставілі на парадак дня цэлы шэраг іншых пытанняў філасофскага плана. Як вядома, паводле хрысціянскай традыцыі, кнігі Святога Пісання хоць і з'яўляюцца Словам Божым, але ўяўляюць сабою тэкст, напісаны чалавечымі рукамі. Прычым зроблена гэта пры дапамозе тых моў, якія існавалі ў біблейскія часы. Таму тэкст Святых Кніг – гэта не прамая дарога да боскага Адкрыцця, але нейкая анаграма, якая патрабуе належнага прачытання і расшыфроўкі. Па сутнасці, імкненне да зразумення біблейскіх тэкстаў дало штуршок не толькі

таму, што завецца герменеўтыкай, але і ўсёй сярэднявечнай філасофіі, бо гэты зазор паміж боскім і чалавечым у святых тэкстах і рабіў магчымымі развагі, якія пры ўсёй знітаванасці з рэлігійнай праблематыкай былі ўсё ж філасофскімі.

Аднак у гэтым кантэксце нас цікавіць іншая праблема, а менавіта якія могуць быць пачатковыя ўмовы самастойнага чытання, а тым больш каментавання Бібліі. Па сутнасці, і каталіцкая і праваслаўная канфесіі ў эпоху Сярэднявечча мелі падобныя падыходы да развязання гэтага пытання. Тое, што мы называем зямной іерархіяй, – і ёсць дарога чалавека да Бога. Калі падыходзіць да пытання магчымасці спазнаць Адкрыццё з нашага пункту гледжання, то гэтая іерархія, па сутнасці, азначае традыцыю. Знаходжанне ў рамках традыцыі нароўні з сацыяльным дае і інтэлектуальны аспект, бо, абапіраючыся на тыя прачытанні, якія былі зроблены да цябе, ты здольны даць сваё і, нічога не пераіначыўшы, не ўпасці ў ерась. Праўда, ужо ў духу саміх гэтых дагматычных сістэм побач са светлым стала магчымым так званае цёмнае пазнанне Бога, ірацыянальнае яднанне з вышэйшай сілай, пры дапамозе якой чалавек абыходзіць усе інтэлектуальныя і сацыяльныя прыступкі і непасрэдна прылучаецца да вышэйшай праўды. Прычым, успамінаючы нашы даследаванні старажытнарускай філасофіі, нават само прачытанне боскіх тэкстаў тут не з’яўляецца абавязковым.

Па сутнасці дадзеная схема «цёмнага» пазнання з’яўляецца нейкім правобразам таго, што прапануе пратэстантызм, аднак з некаторымі немалаважнымі выключэннямі. Па-першае, такога роду ірацыянальнае яднанне ёсць магчымасцю для нешматлікіх. Па-другое – гэта хутчэй не ініцыятыва чалавека, але пячатка Бога. Гэта значыць, мы тут адыграем хутчэй пасіўную, чым актыўную ролю. У выпадку ж пратэстантызму скептыцызм Лютэра ў адносінах да Каталіцкай царквы і яе іерархіі ставіў пытанне пра пошук новага шляху руху да Бога і, у прыватнасці, пра магчымасці кожнага чалавека самастойна мець зносіны з вышэйшай сілай.

Аднак адмаўленне зямной іерархіі як неабходнага пасрэдніка на шляху да вышэйшай сілы у выпадку пратэстантызму нічога не дадало для чалавечай волі. Патрабаванне прыбраць усё лішняе, што стаіць паміж чалавекам і Богам, прыводзіць да думкі пра абсалютны суверэнітэт вышэйшай сілы над канкрэтным чалавекам. Вядома, паміж дзвюма асноўнымі пратэстанцкімі плынямі таго часу меліся істотныя адрозненні, у тым ліку па ступені прадвызначэння

Богам канкрэтных спраў чалавека. Тым не менш адмаўленне зямной іерархіі пакідала чалавека сам-насам з той сілай, якую ён лічыў менавіта якасна больш магутнай за сябе. Паралельна з прызнаннем боскага прадвызначэння вырашалася і герменеўтычная праблема. Менавіта вера пры чытанні святых тэкстаў паказвала чалавеку правільны шлях як да праўды, так і да выратавання.

У гэтым кантэксце паралельна з праблемай індывідуалізацыі веры ставіцца і іншая задача – распаўсюджанне ведаў пра Бога сярод максімальна магчымай колькасці людзей. Па сутнасці, як Рэфармацыя, так і пазнейшая Контррэфармацыя азначалі пэўны адыход ад элітарнасці як адукаванасці наогул, так і філасофскіх ведаў у прыватнасці. Нагадаем, што рэнесансны гуманізм, пры ўсёй сваёй прагрэсіўнай скіраванасці, усё ж быў болей прафесіяй, чым дабрачыннай дзейнасцю па распаўсюджанні новых поглядаў на свет. З рэлігійнай думкай, асабліва пасля ўзнікнення пратэстанцкіх рухаў, справа была істотна іншай.

Распаўсюджанне хрысціянскай думкі з самага зараджэння дактрыны заўсёды было самамэтай. Пытанне толькі, у якой форме гэта ажыццяўлялася. Разглядаючы хрышчэнне беларускіх земляў, як па праваслаўным, так і каталіцкім абрадзе, мы адзначалі палітычны характар гэтай дзейнасці. Выбар суверэна аўтаматычна распаўсюджваўся на ўсіх яго падданых. Прычым пытанне пра ступень ведаў звычайных вернікаў у галіне асноў веравучэння для эпохі Сярэднявечча застаецца адкрытым. Прынамсі, ні адна з канфесій не клала яго ў аснову адукацыі вернікаў.

Больш таго, калі мы разгледзім пастырскую дзейнасць, напрыклад, Кірылы Тураўскага, то ўсе яго словы і павучанні былі накіраваны менавіта на дэманстрацыю боскіх праўдаў, у тым ліку і праз прыклады, якія, па яго меркаванні, былі даступныя для разумення простых вернікаў. Гэта значыць, вера трансліравалася ў лепшым выпадку шляхам асацыятыўнага мыслення.

Схаластычная філасофія, як вядома, артыкулявала пытанне пра суадносіны веры і веды, так бы мовіць, пра размежаванне іх кампетэнцыі, аднак думка пра неабходнасць ведаў для веры заўсёды займала значна меншае месца. Па сутнасці, далучэнне да вучонасці ў тыя часы было выключна добраахвотным заняткам. Так, пачатак другога тысячагоддзя хрысціянскай веры адзначыўся адкрыццём універсітэтаў і з'яўленнем так званага чацвёртага саслоўя – супольнасці вучоных людзей, але гэта практычна нічога не азначала ў справе шырокай асветы людзей.

Заклік пратэстантаў прыбраць усё, што стаіць паміж простым вернікам і Бібліяй, паставіў праблему асветы зусім у іншым ракурсе. Біблія – гэта першым чынам тэкст, канчатковы і пачатковы для кожнага верніка. Гэта значыць, у ідэале, як для спрактыкаванага філосафа, так і для простага парафіяніна, не існуе мудрасці, вышэйшай за тую, якая закладзена ў Святых Кнігах. А гэта азначае тры істотныя рэчы. З аднаго боку, калі глыбіня пазнання Вышэйшай праўды вызначаецца Богам, то ні прыродныя здольнасці, ні атрыманая адукацыя не маюць тут прынцыповага значэння. З іншага боку, чытанне тэксту гэткай велічы, як Біблія, – гэта ў любым выпадку рацыянальнае дзеянне, якое насуперак самой пратэстанцкай дактрыне патрабуе развітых рацыянальных навыкаў. І, нарэшце, трэцяе – сам пераклад Бібліі, які быў ажыццёўлены Лютэрам і яго паслядоўнікамі з грэчаскага тэксту (Textus Receptus), па сутнасці, стаў чарговай інтэрпрэтацыяй Пісання, у тым ліку і шляхам старраннага падбору для перакладу біблейскіх тэрмінаў нямецкіх слоў, якія ніколі раней не выкарыстоўваліся ў гэтым кантэксце.

Ізноў жа, разважаючы далей у гэтым кантэксце, мы можам толькі здагадвацца, наколькі ўсвядомлена беларускія сяляне ці, напрыклад, мяшчане чыталі Біблію і наколькі прадуктыўнымі былі іх высілкі ў рацыянальным зразуменні боскай праўды. Аднак дасягненне Рэфармацыі, у тым ліку і пры яе распаўсюджанні на беларускіх землях, было не толькі ў тым, што падобная задача была пастаўлена, але і ў тым, што былі прадпрынятыя значныя высілкі па яе ўвасабленні ў жыццё: гэта і ўжо згаданыя намі пераклады Бібліі на нацыянальныя мовы, а таксама і выданне іншай рэлігійнай літаратуры, напрыклад Катэхізісаў.

З рэфармацыйным рухам цесна звязана такое істотнае паняцце ў сучаснай сацыялогіі, як пратэстанцкая этыка, уведзенае Максам Вэберам. Канечне, непасрэдны ўплыў Рэфармацыі ВКЛ на сацыяльныя паводзіны вывучаны недастаткова, і тут мы можам толькі вылучаць гіпотэзы. Тым не менш менавіта на такім тэарэтычным узроўні пра гэты ўплыў казаць можна. Прынамсі, менавіта на сацыяльна-філасофскім узроўні ідэі належнага стаўлення як да працы, так і да свайго зямнога існавання пэўна гучалі. Вера ў Бога з пункту гледжання пратэстанцкай этыкі прадугледжвала і пэўную мадэль паводзін. Як вядома, калі разглядаць любую камерцыйную дзейнасць з марксісцкага пункту гледжання, галоўнай задачай прадпрымальніка ёсць атрыманне прыбытку, а чалавека на-

огул, які ўдзельнічае ў вытворчай дзейнасці, – атрыманне сродкаў для асабістага спажывання. Гэта значыць, большасць людзей працуе змушана, бо гэтая дзейнасць з’яўляецца адзіным сродкам выжывання. Калі браць ранняе хрысціянства, а тым больш такія яго крайнія праявы, як аскетызм, матэрыяльнае з’яўляецца тым, што нароўні з усім мірскім неабходна пераадолець. Узгадаем, напрыклад, запавет Кіева-Пячэрскага патэрыка – дасягнуць на зямлі стану, падобнага да анёльскага. Вядома, праца як богаўгодная дзейнасць прысутнічае і ў каталіцызме і праваслаўі, і нават у манастырах фізічная праца заўсёды была ў вялікай пашане. Аднак тут падобнага роду дзейнасць большай часткай успрымалася менавіта як выпрабаванне, як нешта, накіраванае на знясіленне цела, што ў канчатковым выніку ратуе душу.

Два першапачатковыя кірункі пратэстантызму – лютэранства і кальвінізм, выступіўшы супраць зямной іерархіі, ставілі сваёй мэтай прыбраць усё лішняе, што гістарычна ўтварылася паміж чалавекам і Богам. Два тэзісы, з якіх мякчэйшы ў Лютэра: «прыбраць з Царквы ўсё, што відавочна супярэчыць Бібліі» і больш строгі ў Кальвіна: «прыбраць з Царквы ўсё, што ў Бібліі не патрабуецца». Аднак, выступіўшы з крайніх пазіцый у адносінах да Каталіцкай царквы, яе арганізацыі і той духоўнай спадчыны, якая асацыіруецца з царкоўным паданнем, Рэфармацыя ва ўсіх яе кірунках апынулася больш ліберальнай да сацыяльнага свету, які атачаў вернікаў.

Больш за тое, у распаўсюджанні ідэй пратэстантызму ў Еўропе вялікую ролю ігралі і цалкам палітычныя чыннікі. Як вядома, і жыццё Лютэра знаходзілася ў бяспецы, і яго дзейнасць, накіраваная супраць іерархіі Каталіцкай царквы, працякала адносна спакойна, менавіта таму, што тут ён знаходзіў заступніцтва курфюрста Саксоніі Фрыдрыха III. Распаўсюджанне ідэй Рэфармацыі ў Заходняй Еўропе было злучана з нарастаючымі працэсамі суверэнізацыі і імкненнем мясцовых кіраўнікоў мець уласную Царкву, не залежную ні ад каго, апроч іх саміх. Падобная сітуацыя была і на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага, дзе нароўні з уладай вялікіх князёў спрадвечна існавалі дынастыі магнатаў, такіх як Сапегі, Астрожскія, Тышкевічы, якія на сваіх тэрыторыях фактычна былі поўнымі суверэнамі. Канфесійныя адрозненні на тэрыторыі ВКЛ часта супадалі з межамі магнацкіх уладанняў. Рэфармацыя на нашых землях таксама была злучана найперш менавіта з лаяльнасцю і заступніцтвам Мікалая Радзівіла Чорнага, дзякуючы чаму ў Нясвіжы

стала магчымай выдавецкая і асветніцкая дзейнасць Сымона Буднага і Васіля Цяпінскага.

Як ні парадаксальна гэта можа гучаць, але пры ўсё сваёй прыхільнасці да ідэі боскага прадвызначэння і нават імкненні прыбраць з чалавечага жыцця ўсё тое, што супярэчыць Бібліі, пратэстантызм стаў менавіта свецкай рэлігіяй, у рамках якой асноўны змест звычайнага зямнога жыцця ўжо не ўступаў у супярэчнасць з нематэрыяльным характарам вышэйшай духоўнай сілы. Ужо Лютэр адмаўляў манаства як найболей дасканалы спосаб служэння Богу на Зямлі і падкрэсліваў, што тое прызначэнне, якое дадзена чалавеку ў яго зямным жыцці, – гэта нараджэнне дзяцей, а таксама выкананне ўсе тых абавязкаў, якія па Боскай волі дало яму жыццё. Галоўным на шляху да Бога і выратавання становіцца менавіта штодзённае існаванне, якое ў сваю чаргу з'яўляецца часткай веры, а значыць, павінна быць арганізавана ў адпаведнасці з біблейскімі этычнымі прынцыпамі. Падобнае разуменне норм штодзённага жыцця і такое прамое дастасаванне Бібліі да таго, што раней звалася мірскім існаваннем, несумнеўна, стварала перадумовы для гуманізацыі грамадскага жыцця. Цяпер ужо не трэба было ісці ў манастыр ці прымаць чын святара, каб быць бліжэй да Бога. Насупраць, тое штодзённае жыццё, якое ў той ці іншай форме даецца кожнаму, і ёсць адзіна магчымы шлях да выратавання, бо ўсё, нават цалкам мірское і прыземленае, можа быць пабудавана на веры і дзеля выратавання.

Падобны тып мыслення, названы Вэберам пратэстанцкай этыкай, як вядома, аказаў свой прыкметны ўплыў не толькі на развіццё капіталізму ў Еўропе, але і на ўсю сістэму сацыяльных адносін. Пратэстанцкая этыка давала свой адмысловы ракурс, бо, з аднаго боку (у адрозненне ад дактрын каталіцызму і праваслаўя), прызнавала самастойную каштоўнасць так званага штодзённага існавання, а з іншага – патрабавала не адыходзіць ад зямных абавязкаў, але выконваць іх у адпаведнасці з біблейскімі прынцыпамі. Пры гэтым прынцып любові да блізкага распаўсюджваўся не толькі на сямейную сферу, але і на вытворчую, якую пратэстантызм прадпісваў выбудоўваць не толькі як месца атрымання выгады, але і грамадскага служэння ў адпаведнасці з верай і для выратавання.

Пэўныя навацыі адбываюцца ў разглядаемы перыяд і ў каталіцкай дактрыне. З гэтага пункту гледжання вельмі цікавая і ацэнка таго, што мы завём Контррэфармацыяй. У звычайным разуменні

гэтага пытання ў значэнне гэтага тэрміна ўкладваецца некаторая рэакцыйнасць, г. зн. гвалтоўныя дзеянні па змяншэнні ўплыву пратэстантызму на пэўных тэрыторыях. Вядома, у такім разуменні Контррэфармацыі ёсць частка праўды, але менавіта палітычнымі дзеяннямі гэты рух не абмяжоўваўся. У цікавым для нас кантэксце інтэлектуальнага жыцця Полацка і ролі езуітаў варта адказаць, што рэакцыяй на Рэфармацыю было ў тым ліку і пашырэнне адукацыйнай місіі Каталіцкай царквы. Заснаваны ў 1534 г. езуіцкі ордэн ставіў сваёй мэтай менавіта працу сярод парафіян, прычым не толькі па распаўсюджанні асноў веры, але і адукацыі наогул. Гэта адукацыя працягвала будавацца на традыцыйных для каталіцтва прынцыпах. Нагадаем, што дактрына пратэстантызму адным са сваіх краевугольных камянёў ставіла задачу прыбраць усё тое, што стаіць паміж чалавекам і Біbліяй. Аднак, у строгім сэнсе гэтага слова, такімі пасрэднікамі, з пункту гледжання ўжо як каталіцызму, так і праваслаўя, з’яўляюцца не толькі Святое Пісанне, але і ўсё тое, што створана Богам, і ў першую чаргу прырода. Тут мы можам нагадаць тэзіс Ігнація Лаёлы – бачыць Бога ва ўсіх рэчах. Такім чынам, калі ставіць за мэту адукацыі ўмацаванне ў чалавека праўдзівай веры, то гэта мэта магла дасягацца і праз пашырэнне ведаў пра свет, які з пункту гледжання каталіцызму ўсім сваім зместам пацвярджае як веру ў Бога, так і праўдзівасць усёй каталіцкай дактрыны. Дадзенай мэце, у прыватнасці, была падпарадкаваная езуіцкая сістэма адукацыі, якая праз сістэму так званых калегіумаў спрыяла распаўсюджанню адукацыі на велічэзнай прасторы ад Японіі да Амерыкі. Асаблівасцю гэтай сістэмы было, у прыватнасці, тое, што ўсе навучальныя ўстановы працавалі па адзінай праграме і падпарадкоўваліся агульным правілам арганізацыі. Мы яшчэ раз падкрэсліваем, што галоўнай мэтай езуіцкай сістэмы адукацыі не была так званая хрысціянская апалагетыка, аднак атрыманне, хай сабе і не сістэматычных, але ведаў пра прыроду, матэматычныя заканамернасці, этыку, грамадскае жыццё. Такім чынам, адным з вынікаў Контррэфармацыі былі зародкі таго, што ў пазнейшай і развітой форме перарасло ў дактрыну Асветы.

Пэўную сувязь з адраджэнскімі тэндэнцыямі гуманізму мела і іншая з’ява, якая была спецыфічнай для беларускіх земляў Вялікага Княства Літоўскага. Мы маем на ўвазе дзейнасць праваслаўных брацтваў. Канфесійна адрозныя, з пункту гледжання духоўна-асветніцкай актыўнасці яны шмат у чым былі падобныя на

пратэстанцкія абшчыны. Пакідаючы тут аспекты, звязаныя з процідзеяннем уніяцтву, якія мы закранем ніжэй, найперш хочацца адзначыць менавіта ўжо знаёмую нам тэндэнцыю па распаўсюджванні ведаў, якая была прасочана намі на дзейнасці іншых канфесій. Гэта і выдавецкая дзейнасць, і адкрыццё школ, і тое, што ініцыятыва такой дзейнасці звычайна сыходзіла не ад праваслаўнага кліру, але ад вернікаў, пераважна купецкага саслоўя.

Ва ўмовах Вялікага Княства Літоўскага Контррэфармацыя прынесла на нашы землі яшчэ адну цікавую з'яву. Мы маем на ўвазе культуру барока. У еўрапейскай культуры гэты шматгранны феномен можа разглядацца як пэўнае пераадоленне рэнесанснага натуралістычнага мыслення. У барока на змену чалавеку-тытану зноў прыходзіць індывід, у якім ідзе бесперапынная барацьба духоўнага і свецкага пачатку. Прычым у адрозненне, напрыклад, ад ідэй Сярэднявечча ў рамках барока значна змяншаецца аптымізм адносна магчымасці пераадолення зямнога праз нябеснае. «Ніхто не ведае, хто ён насамрэч», – казаў Блез Паскаль. Таму тыя мастацкія і эстэтычныя формы, якія спараджаў гэты новы кірунак, менавіта і былі арыентаваны на адлюстраванне гэтай барацьбы. З іншага боку, барока стаяла як бы паміж пратэстантызмам і гуманізмам. У прыватнасці, кальвінізм змагаўся не толькі са Святым Пісаннем, але і такімі праявамі свецкага жыцця, як тэатр і люстэркі. Насупраць, адраджэнская думка больш увагі надавала свецкасці і чалавечнасці. Своеасаблівы сінтэз натуралізму Рэнесансу і рацыяналізму Рэфармацыі для каталіцкай Рэстаўрацыі стаў сродкам барацьбы як з першым, так і другім. Пры гэтым некаторае змешванне межаў паміж двума пачаткамі чалавечай асобы крыху змякчала і сілу спекулятыўнага мыслення і давала месца ілюзорнасці і ірацыянальнасці.

Ва ўмовах Контррэфармацыі на землях Вялікага Княства Літоўскага барока служыла і мэтам адукацыі і выхавання чалавека. Уздзеянне ажыццяўлялася не толькі словам, але і шматстайнымі эстэтычнымі сродкамі – архітэктурай, музыкай, тэатралізаванымі мерапрыемствамі. Раз на ўсім ляжыць пячатка Бога і ён выяўляецца праз усё, значыць для дэманстрацыі яго сілы і велічы падыходзяць любыя формы мастацтва. Агульнапрызнаным лічыцца таксама і тое, што пасля прыходу на землі ВКЛ на контррэфармацыйнай хвалі барока хутка перарасло сваю крыніцу, закрануўшы праваслаўныя, уніяцкія і нават свецкія формы. Наогул ва ўмовах Еўропы

Новага часу барока ніколі не абмяжоўвалася рамкамі каталіцызму і не выконвала строга дагматычныя задачы, а закранала шматлікія культурныя сферы ад моды і садова-паркавага мастацтва да філасофіі і літаратуры.

Выступаючы пэўнай процівагай для чыстага рацыяналізму і супярэчнага яму натуралізму, барока ўсё ж было новым крокам і ў параўнанні з папярэдняй схаластычнай традыцыяй. Па сутнасці, нягледзячы на сваю адметнасць у параўнанні з дзвюма вышэйпрыведзенымі крайнасцямі, барока працягвала заставацца філасофіяй чалавека. Бо менавіта чалавек у адзінстве дзвюх сваіх іпастасей станавіўся у цэнтр свету. Ён ужо больш не маленькая прыступка на бясконцых сходах стварэнняў, але тая сутнасць, на якую праецыруецца кожны вонкавы складнік.

Менавіта з барока зараджаецца мастацтва ў вузкім значэнні гэтага слова. Чалавек больш не імкнецца з максімальнай пэўнасцю перадаць тое, што стварыла да яго прырода. Ён пачынае надаваць меншую ўвагу зразуменню праекцый боскага, напрыклад праз іканаграфічныя практыкі. Цяпер цікавейшым становіцца пашырэнне сябе. Прычым гэта пашырэнне выяўляецца ва ўсёй шматстайнасці форм. Чалавек не імкнецца пераймаць свет, але імкнецца ўкараняць у яго нейкі арганізуючы пачатак, які да таго часу, нароўні з чыста філасофскімі, пачынае набываць стражэйшыя формы – матэматычную, геаметрычную, астранамічную. Цяпер гэты навакольны свет не проста акультурваецца, але нібыта вычэрчваецца. У еўрапейскай культуры гэта ідэя найбольш ярка выяўляецца ў садова-паркавым мастацтве, а менавіта ў стварэнні рэгулярных ландшафтаў, як бы знарочыста вычарчаных і таму схематычных.

З пункту гледжання такога своеасаблівага сінтэзу можна разглядаць і Унію, якая прыйшла ў канцы XVI ст. на беларускія землі. Вядома, як гэта пераканаўча паказваецца ў гэтым томе, Унія, гэтаксама як і Контррэфармацыя, ёсць з'ява, якая перш-наперш насіла палітычны характар. Таму яе вынікі павінны ацэньвацца пераважна з гэтага пункту гледжання. Як заўсёды, пры такім аналізе неабходна выразна адрозніваць намеры ад наступстваў, дэкларававаныя ідэалагічныя ўстаноўкі ад іх рэальнага ўвасаблення. Усе гэтыя пытанні асветлены ў тэкстах Сямёна Аляксандравіча Падокшына. Аднак пры ўсіх гэтых неадназначных ідэалагічных і палітычных наступствах можна ставіцца да Уніі і як да з'явы інтэлектуальнай гісторыі, г. зн. ацэньваць чыста філасофскі ўплыў гэтага феномена

на беларускую культуру. З такога пункту гледжання, Унія – гэта ў пэўным сэнсе барочная канструкцыя. Каталіцтва, шмат у чым адрознае ад праваслаўя не па сутнасці, але па афармленні, падобнае да perola barroca (жамчужына з заганай) – знаку гэтай эпохі, укараняецца ў новае рэлігійнае асяроддзе, робячы яго больш неадназначным і шматмерным. З іншага боку, нельга скідаць з рахункаў той факт, што калі не па змесце, як, напрыклад, пратэстантызм, дык па форме Уніяцкая царква імкнулася стаць нацыянальнай, абапіраючыся на рэгіянальныя культурныя і моўныя асаблівасці. Акрамя таго, уліццё ў агульнае рэчышча каталіцкай Контррэфармацыі нязменна ва ўмовах Вялікага Княства Літоўскага вяло не толькі да пашырэння форм рэлігійнага ўздзеяння, але і ўплывала на развіццё розных форм літаратуры і мастацтва, а таксама пэўнаму змяшанню філасофскіх форм Усходу і Захаду. Крыху пазней, у выніку рэстаўрацыі праваслаўя ў другой палове XVII ст., гэтыя як эстэтычныя, так і філасофскія формы пачалі выкарыстоўвацца і ў рамках гэтай канфесіі. Найбольш яркі прыклад таму – дзейнасць Кіева-Магілянскай акадэміі (1615–1817 гг.), якая ў сваіх навучальных праграмах шырока выкарыстоўвала езуіцкія схемы, асабліва ў тых сферах, якія былі меней адчувальныя да канфесійных рознагалоссяў. А гэта можа быць не толькі яркім прыкладам сінтэзу досведу праваслаўя і каталіцызму, але мела для нашага рэгіёна больш глыбокія наступствы. Па сутнасці, праз гэты працэс дывергенцыі наша Усходняя Еўропа атрымала вызначаныя стандарты навуковых ведаў, лагічнага мыслення, філасофскага разгляду свету. Тое, што было немагчымым з пункту гледжання зліцця і паглынання светапоглядных сістэм, стала магчымым у выніку абмену форм, г. зн. у рамках тых патэнцый, якія ўяўляла барока.

Такім чынам, вяртаючыся да агульнай характарыстыкі таго перыяду развіцця філасофскай думкі, які мы азначылі як Рэфармацыя, Контррэфармацыя, Барока, мы можам казаць, што дадзеныя працэсы былі пэўным працягам тых тэндэнцый мадыфікацыі агульнай сістэмы поглядаў і светапоглядных установак, якія былі закладзены адраджэнскай думкай. Гэта выяўлялася найперш у акцэнтуацыі ролі асобнага чалавека ў асэнсаванні свету і Універсуму менавіта з пункту гледжання канкрэтнага і канечнага быцця асобы: як у канцэпцыі выратавання, якую прапанавалі Лютэр і Кальвін, або ў тых зародках Асветы, якія заклала каталіцкая Контррэ-

фармацыя, або ў стыхійнасці барацьбы душы і цела – асноўнай канве пошукаў барока. З іншага боку, апісаныя ў дадзеным томе працэсы з'явіліся і крокам наперад, бо працягнулі рэнесансную думку ў плане развіцця ўяўленняў пра будову свету і чалавека, распаўсюджанні ведаў, узбагачэнні форм навукі і мастацтва. Па сутнасці, усе гэтыя тры формы думкі сталі своеасаблівым мостам паміж Рэнесансам і Асветай, што ва ўмовах развіцця культуры ў Беларусі разглядаемага перыяду мела асаблівае значэнне.

1 *глава* РАЗВІЦЦЁ РЭЛІГІЙНАЙ І НАЦЫЯНАЛЬНАЙ САМАСВЯДОМАСЦІ Ў БЕЛАРУСКАЙ ДУМЦЫ канца XVI–XVII ст.

1.1. Беларуская мова як фактар дзяржаўнай незалежнасці і рэлігійнай свабоды

Мова як культураўтваральны фактар выконвае, апроч іншых, найважнейшую функцыю нацыянальнай самаідэнтыфікацыі яе носьбітаў. Дадзеная функцыя асабліва актуалізуецца ў розных сітуацыях культурнай інтэграцыі, прычым як гістарычна наканаваных і натуральных (палітычныя саюзы і аб'яднанні), так і відавочна гвалтоўных (каланізацыя, асіміляцыя і да т. п.). Беларуская мова ў гэтым сэнсе выступае яскравым прыкладам у еўрапейскай гісторыі XVI–XVII стст. Пад беларускай мовай перыяду Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ) мы будзем разумець тут старабеларускую кніжную мову, якая да XV ст. у цэлым аформілася на грунце беларускіх народных дыялектаў з уключэннем старарускага, царкоўнаславянскага і польскага кампанентаў.

Быўшы на працягу некалькіх стагоддзяў (з прычыны сацыяльных і геапалітычных абставін) дзяржаўнай мовай ВКЛ, яна пачынаючы з XVI–XVII стст. стала паступова выцясняцца з шырокага культурнага ўжытку лацінскай, а затым польскай і рускай мовамі. Гэтаму спрыялі палітычныя рэаліі таго часу – паслядоўны адыход улад Польшчы ад зафіксаванага ў Люблінскай уніі 1569 г. прынцыпу канфедэратыўнага раўнапраўя з ВКЛ, а таксама розныя саступкі літоўска-беларускай шляхце і яе раўнаванне ў правах са шляхтай польскай у 1696 г. У выніку стварaліся ўсе ўмовы для непазбежнага пераходу сацыяльных вярхоў Княства на мову палітычна і эканамічна мацнейшага суседа. Разам са стратай дамінантнага становішча беларускай мовы як мовы дзяржаўнай уся нацыянальная культура пачала перажываць перманентны крызіс, які выяўляўся перш за ўсё ў грамадскай дэзынтэграцыі, у расколе беларускага

грамадства па сацыяльна-рэлігійнай прыкмеце, цесна злучанай з расколам лінгвістычным. Сацыяльная эліта – беларуская шляхта – была вымушана ўсё больш цесна зьліжацца і больш актыўна салідарызавацца з польскамоўнай каталіцкай культурнай традыцыяй, адначасова непазбежна забываючыся на свае гістарычныя і культурныя карані, незваротна губляючы разам з мовай выразную арыентацыю ў культурна-гістарычнай прасторы, пагрозліва размываючы ўласную нацыянальную ідэнтычнасць.

Аднак не толькі «палітычная карысць» польскіх улад спрыяла адцісканню беларускай мовы на перыферыю культурнага жыцця ў ВКЛ. Не менш важным чыннікам гэтага працэсу з'явіліся культурна-гістарычныя акалічнасці еўрапейскага жыцця XV– XVII стст., эпохі Гуманізму і Рэфармацыі. Знаходзячыся на высокім узроўні грамадскага развіцця, ВКЛ было гатовае да адэкватнага і творчага ўспрымання і развіцця новых ідэалаў. Але такая гатоўнасць да асіміляцыі рэвалюцыйных ідэй Адраджэння і прадукавання на ўласнай глебе арыгінальных духоўных каштоўнасцей мела і адваротны бок. У XV–XVII стст. назіралася актыўнае пранікненне ў славянскую духоўную культуру (канфесійную, адукацыйна-выхаваўчую і інш.) еўрапейскіх – перадусім лацінскіх і грэчаскіх – традыцый. Гэта, у прыватнасці, пацвярджаецца фактам буйнога развіцця ў той час перакладной беларускай літаратуры, якая стала своеасаблівым культурным пасрэднікам паміж Захадам і Расіяй. У тэкстах самых разнастайных жанраў – ад рэлігійных і псеўдарэлігійных да навукова-папулярных і займальных – беларускамоўныя перакладчыкі агучвалі прынцыпова новыя, перадавыя ідэі таго часу. Але разам з ідэямі свабоды чалавека, яго жыццёвай актыўнасці, рэлігійнай памяркоўнасці і да т. п. у беларускую культуру пранікалі і ўсё больш умацоўвалі свае пазіцыі тыя мовы, на якіх гэтыя ідэі былі першапачаткова сфармуляваныя ці пратранслíраваныя, – лацінская і польская. Дробная беларуская шляхта яшчэ некаторы час захоўвала вернасць роднай мове, ствараючы на ёй, напрыклад, сямейныя хронікі і мемуары. Але паступова нават у гэтых асабліва «асабістых» жанрах старабеларуская мова саступала месца польскай.

Паспяховы «наступ» на старабеларускую мову быў ускосна злучаны і са з'яўленнем вядомых «граматык» Л. Зізанія і М. Сматрыцкага, якія сталі досыць плённай спробай рэфармавання і сістэматызавання царкоўнаславянскай мовы як «славянскай» па

прынцыпах грэка-лацінскай традыцыі. Сапраўды, падвёўшы лінгвістычны матэрыял груваcткай і цяжка ўспрымальнай шырокімі пластамі грамадства царкоўнаславянскай мовы пад крытэрыі класічнай – лацінскай і грэчаскай – філалогіі, гэтыя граматыкі выканалі важную задачу яе аптымізацыі, гнуткасці, далейшага развіцця і магчымага выкарыстання як сродку глыбейшага развіцця грамадскіх мэт і ідэалаў. Аднак стаўка на ўдасканаленне царкоўнаславянскай мовы азначала разам з тым яе пераход на вядучыя пазіцыі ў грамадскім жыцці, вяла да перакладу на гэтую мову ўсёй сістэмы выхавання і адукацыі, і як вынік – адціскання жывой, штодзённай, старабеларускай мовы на перыферыю культурнага жыцця. Разам з адзначаным вышэй фактам пашырэння выкарыстання ў ВКЛ польскай мовы гэта акалічнасць прывяла да глыбокага крызісу беларускамоўнай традыцыі, перавёўшы яе на латэнтны ўзровень функцыянавання.

Пра паўнавартаснасць і прыгажосць беларускай мовы, неабходнасць яе развіцця і выкарыстання ў самым шырокім культурным кантэксце казалі вялікія прадстаўнікі нацыянальнай культуры і да культурнага крызісу XVI–XVII стст. Францыск Скарына і Сымон Будны актыўна прапагандавалі родную мову, звяртаючыся на ёй да суайчыннікаў у сваіх творах. Менавіта яны, а таксама М. Гусоўскі, А. Волан (Валян) і іншыя прадстаўнікі «польска-беларускай» інтэгральнай культуры той эпохі, якія мыслілі і стваралі на роднай мове, заклалі асновы нацыянальнай ментальнасці, абудзілі нацыянальную свядомасць беларусаў. Для іх беларуская мова з’яўлялася не толькі інструментам аптымальнага дзяржаўнага кіравання, але і скарбніцай і транслятарам духоўных каштоўнасцей народа.

Да такіх безумоўна перакананых і паслядоўных беларусаў – па сваіх светапоглядных і жыццёвых пазіцыях – належаць таксама Васіль Цяпінскі і Леў Сапега. Адстойваючы ідэю захавання за беларускай мовай статусу дзяржаўнай, Цяпінскі і Сапега праследавалі не толькі мэту канфедэратыўнага, г. зн. раўнапраўнага, суіснавання Польшчы і ВКЛ у рамках адзінай дзяржавы Рэчы Паспалітай. Для абодвух не менш важным уяўлялася зберагчы для наступных пакаленняў культурны і рэлігійны скарб нацыянальнай гісторыі як неабходнай умовы выхавання годных грамадзян сваёй дзяржавы і прадаўжальнікаў слаўных традыцый продкаў.

У сваіх імкненнях захаваць і абгрунтаваць безумоўную значнасць нацыянальнай мовы і культуры ў цэлым Цяпінскі і Сапега

зыходзілі з шэрагу падставовых пранцыпаў. Шляхціц Васіль Цяпінскі выводзіў сваю аргументацыю з ідэі нацыянальна-культурнага адраджэння, канцлер Леў Сапега ў аснову сваёй пазіцыі заклаў ідэі прававой дзяржавы і рэлігійнай цярпімасці [Предисловие 1889; Ответ 2005].

Галоўнай справай жыцця Васіля Цяпінскага, яркага прадстаўніка шляхецкага крыла пратэстанцкага руху ў ВКЛ, была асветніцкая дзейнасць. Дзеля гэтага ён узяўся за пераклад на беларускую мову Евангелляў і на ўласныя грошы заснаваў у сваім маёнтку Цяпіна друкарню. Аднак гэтая цяжкая і карпатлівая праца патрабавала вялікіх сродкаў, якіх Цяпінскі не меў. Па яго прызнанні, ён змог перавесці і надрукаваць толькі тэксты Евангелляў ад Мацвея і Марка і часткова ад Лукі. Задача выдання Катэхізіса па гэтай жа прычыне засталася нерэалізаванай. Тэкст Евангелля, якое дайшло да нас у рукапісе і, безумоўна, з'яўляецца выбітным помнікам беларускамоўнай літаратуры, надрукаваны ў два слупкі – на царкоўнаславянскай і беларускай мовах – са шматлікімі тлумачэннямі і спасылкамі на крыніцы. Але найвялікшую цікавасць у кантэксце ўказанай праблемы ўяўляе аўтарская Прадмова да Евангелля. Разгледзім асноўныя разважанні Цяпінскага па праблеме значэння беларускай мовы, выкладзеныя ім у гэтай Прадмове.

Найперш, Цяпінскі даказваў культурную грунтоўнасць народаў беларуска-літоўскіх земляў на падставе таго, што яны «своим влосным езыком от так давного часу слово Божие выложили». Звяртаючыся да гісторыі, аўтар сцвярджаў, што славяне шмат у чым з'яўляюцца прыкладам для іншых еўрапейскіх народаў, «яко ... зацный, славный, острий, довстипный народ», у якога «многокрот посторонние учоные народы их мудрость мусели похвалять и овшем се от них учить» [Предисловие 1889:3 (дадат.)]. Задоўга да немцаў, італьянцаў, французаў, палякаў, іспанцаў і іншых еўрапейскіх народаў беларусы мелі пераклад Біблії на сваю мову: «... всих на свете християнских народов в слове божьем прозревши, сами одни толко того были доказали, же подлуг науки апостольское своим влосным [власным] езыком от так давного часу слово боже выложили имели и нам зоставили. В чом иные вси народы их прикладом, ледве се аж за тых наших веков обачили, и до того што не без малого забуреня и ображеня пришли, же слово боже з латинских и иных писмь, своим теж езыком прирожоным перекладати и читати почали» [Тамсама:4]. Таму Цяпінскі лічыў гістарычныя

традыцыі і звычаі свайго народа прадметам гонару перад усёй Еўропай. Іншымі словамі, асветнік адназначна злучаў узровень сацыякультурнага развіцця са здольнасцю людзей казаць, вучыцца і асэнсоўваць светабудову на сваёй нацыянальнай мове.

Адгэтуль вынікае неабходнасць культурнага адраджэння і згуртаванасці беларусаў, першым чынам перад пагрозай паланізацыі. Узначаліць гэтыя працэсы Цяпінскі заклікаў духоўных іерархаў, свецкіх вучоных, выпускнікоў еўрапейскіх універсітэтаў: «... о зацные панове, котори есте той речи якобы отцами по таких фалебных предках своих позастали, и на местьца их вступили, поневаж в том або жадное помочи люцкое дле греху нет, або только вы сами тому з милости ку отчизне вашой помочи быстe могли, гды ж простота человека бедного посполитого, на вас очи завжды удавала и удает, и за вами идет» [Тамсама]. Як відаць, ён звяртаўся да свецкіх і духоўных уладароў з просьбай не толькі захоўваць хвалебныя гістарычныя традыцыі, не сароміцца свайго паходжання і сваёй мовы, але і ўсяляк спрыяць яе далейшаму развіццю, а значыць, і развіццю «народу вашому, неумеетностью заведеному и утрапеному». Для гэтага неабходна, каб замест мітуслівых старанняў пра ўласны дабрабыт прадстаўнікі ўлады «слова Божего сами се учили и других з маетностей и именей от ваших предков им не на марнотрацства, не на строй и што такого, але дле наук наданых» [Тамсама:5].

У сувязі з гэтым Цяпінскі адстойваў права на адукацыю на роднай мове. Усім, хто зрокся ад «науки в слове своем», ён прыводзіў у прыклад братоў Кірыла і Мяфодзія, якія сталі гонарам славянскай культуры. Даўно наспелай справай ён лічыў адкрыццё школ, у якіх выкладанне вялося б не на лацінскай ці польскай, а на «русінскай» – старабеларускай – мове, досыць багатай для выкарыстання яе ў навучальных установах: «школы заложити и науку слова божего, от так много лет занедбаную» [Тамсама]. Школы і прадметы, якія ў іх вывучаюцца, па яго задуме, павінны адпавядаць усебаковаму развіццю адукацыі на роднай мове і, значыць, усебаковаму развіццю чалавека – «для лепшого им розсудку» – і для таго, каб «детки смыслы свои неяко готовали, острили и в вере прицвичали» [Тамсама:2].

Нарэшце, праз усю Прадмову праходзіць думка пра неабходнасць рэлігійнай памяркоўнасці і талерантнасці, чаму таксама спрыяе веравызнанне на роднай мове: «... ведь же держу же не иначей одно з Евангелий, от бога через христа пана и его апостолов

поданое, которая есть сума закону божего, которая з словенского абы им теж и их власным езыком руским в друку вышла» [Тамсама:1]. Сваё Евангелле аўтар адрасаваў і сталым, і дзецям, і кальвіністам, і праваслаўным, і ўсім, хто захоча чытаць гэту кнігу: «Рад покажу мою веру, которую маю, а злаща народу своему рускому» [Тамсама]. Цяпінскі імкнуўся даказаць вялікую карысць ад чытання Евангелля на роднай мове, якое дае магчымасць лепш зразумець рэлігію, і таму «... не одно для лепшое их вери, же се не новое што, але их же властное им подаеть, але теж и для лепшого им розсудку, над то и для их самих цвичения, в том не леда учоном езыку словенском Евангелия – писания святого Матфея и святого Марка и початок Луки есть в той убогой моей друкарни от мене им выдруковано» [Тамсама:2].

Такім чынам, асноўнымі тэзісамі Прадмовы Васіля Цяпінскага выступаюць наступныя: ідэя непасрэднай узаемасувязі нацыянальнай мовы і культуры і залежнасць узроўню сацыякультурнага развіцця ад ступені распрацаванасці і выкарыстання мовы ў грамадстве; сцвярджэнне першараднага значэння і адказнасці сацыяльнай эліты за стан нацыянальнай культуры і мовы; разуменне роднай мовы як умовы і сродку нацыянальнай адукацыі і асветы; прынцып рэлігійнай талерантнасці і веравызнання на нацыянальнай мове.

Прагрэсіўныя ідэі Васіля Цяпінскага падтрымліваў гуманіст і прабуржуазна думаючы дзяржаўны дзеяч, канцлер ВКЛ Леў Сапега. У сваіх імкненнях абавязаць дзяржаву і караля гарантаваць чалавеку бяспечнае матэрыяльнае і духоўнае жыццё Сапега, безумоўна, прадэманстраваў сябе як прадстаўнік адраджэнскага духу наогул і беларускага нацыянальнага Адраджэння ў прыватнасці. Найбольш відавочна пра гэта сведчыў яго ўдзел у стварэнні трэцяга Статута Вялікага Княства Літоўскага 1588 г., а таксама стаўленне да працэсаў і наступстваў уніізацыі.

Як вядома, Статут 1588 г. – як трэцяя рэдакцыя Статута ВКЛ – быў перадавым еўрапейскім прававым дакументам, прычым не толькі свайго часу і не толькі сваёй дзяржавы. Пра гэта сведчыць, напрыклад, той факт, што ён дзейнічаў на тэрыторыі Беларусі і Літвы два з паловай стагоддзі – з 1589 па 1840 г., г. зн. нават 45 гадоў пасля ліквідацыі ВКЛ (у 1795 г.) Адначасова Статут зрабіў вялікі ўплыў на станаўленне прававой сістэмы і судовай практыкі Польшчы, Усходняй Прусіі, Лівоніі, Маскоўскай дзяржавы. Прэамбула

да Статута, якая была напісана Львом Сапегам і ўяўляла сабой зварот да ўсіх саслоўяў ВКЛ, заклікала да ўзмацнення прававога парадку ў дзяржаве і ўсеагульнага падначалення ўладзе закону, без якіх-небудзь саслоўных ці службовых адрозненняў. Пры гэтым тэкст як прэамбулы, так і самаго Статута (як, зрэшты, тэксты ўсіх папярэдніх Статутаў) быў напісаны на старабеларускай мове. Як вядома, галоўныя прававыя дакументы Еўропы таго часу выдаваліся выключна на лаціне. Таму Статут 1588 г. можна з поўным правам разглядаць як прэцэдэнт нацыянальна арыентаванага, адпаведнага запытам часу і грамадства, прагрэсіўнага ў юрыдычным і агульнакультурным дачыненні прававога дакумента. Выкарыстанне пры яго стварэнні беларускай мовы сведчыла пра высокі ўзровень развіцця апошняй, пра яе здольнасць перадаваць найбольш важныя і тонкія тэрміналагічныя і сэнсавыя нюансы юрыспрудэнцыі той эпохі, пра прадуктыўнасць яе ўжывання ў якасці не толькі штодзённай мовы, даступнай кожнаму, але і ў якасці сродку дзяржаўнага кіравання і прававога рэгулявання.

Адной з цэнтральных ідэй прэамбулы Сапегі да Статута была ідэя безумоўных правоў чалавека, да якіх сам аўтар далучаў і права на вольны рэлігійны выбар. Перайшоўшы ў студэнцкія гады з праваслаўя ў пратэстантызм (кальвінізм), а затым, на пасту канцлера Княства, у каталіцызм, Сапега вельмі памяркоўна ставіўся да іншых веравызнанняў і, як правіла, не быў прыхільнікам рэлігійнага прымусу, а тым больш праследу за веру. Ён быў таксама прыхільнікам царкоўнай уніі, лічачы, што яна можа садзейнічаць пагадненню прадстаўнікоў каталіцкага і праваслаўнага веравызнання на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. У той жа час Сапега быў перакананы, што перавод праваслаўных ва ўніяцтва павінен ажыццяўляцца на строга добраахвотных асновах. Пра гэту пазіцыю яскрава сведчыць яго ліст уніяцкаму іерарху Іасафату (Юзафату) Кунцэвічу ад 12 сакавіка 1622 г. У ім аўтар адстойваў шэраг пазіцый, непасрэдна звязаных з яго разуменнем каштоўнасцей рэлігійнай свабоды, чалавечай годнасці і тонкасцей нацыянальных адносін у шматнацыянальнай дзяржаве.

Брэсцкі царкоўны сабор 1596 г. пастанавіў правесці ў межах Вялікага Княства Літоўскага працэс уніізацыі, ці пераводу прадстаўнікоў праваслаўнага веравызнання ў новую канфесійную якасць, свайго роду праваслаўна-каталіцкі сімбіёз. Выступаючы з дзяржаўных пазіцый прыхільнікам уніі, Леў Сапега тым не менш рашуча

і цвёрда крытыкаваў узяты ў кіруючых уніяцкіх і каталіцкіх колах курс на фарсіраваную і прымусовую ўніізацыю беларускага і ўкраінскага насельніцтва Княства і Польшчы. У Беларусі адным з правадыроў гэтай палітыкі быў уніяцкі архібіскуп Іасафат Кунцэвіч. У сваім звароце да іерарха Сапега абгрунтоўвае і адстойвае наступныя сацыяльна-філасофскія ідэі.

На наш погляд, самай важнай і смелай тэзай ліста з'яўляецца сцвярджэнне «грамадскай карысці», ці «агульнай выгоды», як вярхоўнай каштоўнасці, якая падпарадкоўвае ўсе іншыя індывідуальныя і сацыяльныя прыярытэты, уключаючы рэлігійныя. У кантэксце праблемы, якая абмяркоўвалася ў лісце, такой агульнай выгодай з'яўляліся, паводле Сапегі, грамадскі мір і згода: «... от их (православных) повиновения в Речи Посполитой зависит больше, чем от унии Вашей милости; необходимо, Ваша милость, чтобы Вы свою власть и свои пастырские обязанности соотносили с королевской волей и волей Речи Посполитой (общего блага), которыми власть Вашей милости ограничена, ибо все, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление» [Анталогія 2005:667]. Адсюль аўтарам выводзіліся прынцыпы пабудовы і функцыянавання паспяховай «нацыянальнай палітыкі», закліканай забяспечыць спакой і росквіт дзяржавы.

Перш за ўсё праўдзіва цывілізаванае – прававое – грамадства, на думку Сапегі, павінна грунтавацца на падзеле свецкай і царкоўнай улад з прыярытэтам улады свецкай. Гэта, у прыватнасці, азначае, што інтарэсы свецкай дзяржавы – унутраная і знешняя палітычная стабільнасць, эканамічны дабрабыт, нацыянальна-культурнае развіццё – не павінны ставіцца ў залежнасць ад самадурства і фанатызму клірыкаў. Ён як прадстаўнік свецкай улады «должен считаться больше с ними (казаками. – *І. М.*), как человек, который обязан печься об общем благе и делах государства», а не з інтарэсамі архібіскупа, «ибо одна ласточка не делает весны» [Тамсама:669]. Звяртаючыся да архібіскупа, канцлер наракаў: «из-за смуты Вашей милости со схизматиками следует надеяться ... только на то, что усилятся внутренние распри, домашние раздоры, возмущения в полках, которые находятся в военном лагере Его Величества, а затем (избавь Бог) следует ожидать и вторжения в нашу страну язычников...» [Тамсама]. Таму, рызыкуючы наклікаць на сябе незадаволенасць і гнеў Царквы, Сапега тым не менш вынес суровы прысуд «уніяцкаму праекту», тым самым асудзіўшы

няўдалыя эксперыменты над праваслаўнай паствай: «Ваша уния нам только навредила, и лучше бы нам было без нее, ибо из-за нее у нас постоянные хлопоты, заботы, трудности. Поистине прекрасная уния, которая возбуждает в людях и в государстве постоянные замешательства... Новгород Великий, Псков, Стародуб, Чернигов, Козельск и много других крепостей уния оторвала от нас и в настоящее время главным образом уния оттолкнула народ московский от Его Высочества Королевича, о чем свидетельствуют письма московские к их милостям панам раде Короны и ВКЛ ... Вот почему мы не желаем, чтобы эта бесполезная уния принесла и чинила вред обществу и государству» [Тамсама].

Далей, абавязковай умовай грамадскага спакою ёсць рэлігійная цярпімасць. Будучы па сваім духоўным складзе чалавекам рэнесансным, Сапега на першае месца заўсёды ставіў сацыяльна-палітычныя, маральныя, духоўна-культурныя прынцыпы, а не факт прыналежнасці людзей да таго ці іншага веравызнання. І хоць «надо обращать в веру и заботиться о том, чтобы был один пастор и одна овчарня, но необходимо принимать во внимание требования благоразумия и обстоятельства времени в деле, которое зависит от свободного выбора, особенно в нашем обществе и государстве Речи Посполитой... Необходимо стремиться к тому, чтобы намерения Вашей милости и желания всего сообщества были основаны на любви, которая, как говорит св. Павел, терпелива, милостива, не завистлива, не проникнута гордыней, не ищет одобрения, не ищет выгоды, не проникнута гневом, не злопамятна, все преодолевает (1Кор. 13:4–7)» [Тамсама]. Рэлігійная цярпімасць, у сваю чаргу, непасрэдна злучаная з адпраўленнем культу праз гістарычна замацаваныя традыцыі і абрады, а таксама на абіранай адэптамі мове. Таму Сапега абурана папракаў уніяцкія ўлады за ўсялякі ўціск і забароны ў дачыненні да беларускамоўных праваслаўных: «Вы силой подавляете человеческую совесть, закрываете церкви, чтобы люди не могли отправлять богослужение, крестить детей, совершать таинства, как какие-то язычники... полны земства, полны городы, полны трибуналы, полны ратуши, полны канцелярии позовов, жалоб, нареканий, в которых сказано, что утверждается не уния, а утверждаются раздоры, разрывается и уничтожается связывающая человеческое сообщество любовь» [Тамсама].

Гуманістычна-свецкая светапоглядная пазіцыя Льва Сапегі будавалася на сукупнасці прынцыпаў першараднасці «грамадскай

карысці» ў шматнацыянальным грамадстве, неабходнасці пабудовы прававой і рэлігійна талерантнай свецкай дзяржавы, безумоўнасці выканання асноўных правоў чалавека, сярод якіх найважнейшае месца адводзіцца свабодзе рэлігійнага выбару. Пералічаныя пазіцыі так ці інакш спалучаныя з ідэаламі нацыянальнага адраджэння, паколькі толькі ў такой мадэлі грамадскага ладу магчымая максімальная рэалізацыя ўсяго патэнцыялу нацыянальнай культуры і мовы.

Такім чынам, перыяд існавання ВКЛ можна паўнапраўна разглядаць як амбівалентную эпоху росквіту і паступовага заняпаду беларускай мовы, як эпоху бліскучай мабілізацыі яе магчымасцей для рэалізацыі перадавых палітычных, прававых, нацыянальна-культурных праектаў і адначасова сумневаў у яе патэнцыяле і перспектывах далейшага функцыянавання. Тэндэнцыі і прычыны да яе адціскання на другія і трэція пазіцыі ў грамадскім і культурным жыцці былі звязаныя з агульнаеўрапейскай і ўнутрыпалітычнай сітуацыяй XVI–XVII стст., часам бурных навацый і экспансіўных уплываў на нацыянальныя культуры. Годна выяўляючы сябе ў сям'і еўрапейскіх народаў, беларуская культура тым не менш адчула вельмі моцны ўплыў з боку суседняга асяроддзя, не заўсёды пазітыўны для яе ўласнага развіцця і ўдасканалення. Уяўляецца відавочным, што сапраўднымі змагарамі беларускай культурнай традыцыі былі яркія дзеячы і мысляры Вялікага Княства Літоўскага – Васіль Цяпінскі і Леў Сапега. Яны не толькі разумелі неабходнасць прымнажэння яе багаццяў, але і вельмі паспяхова практычна рэалізоўвалі ідэі нацыянальна-культурнага адраджэння, абароны і ўмацавання пазіцый роднай мовы і як вынік – узмацненне ўплыву ВКЛ у супольнасці еўрапейскіх дзяржаў таго часу.

1.2. Крызіс дзяржавы і ідэя нацыянальнай кансалідацыі (А. Філіповіч, «Прамова Мялешкі», «Ліст да Абуховіча»)

Грамадская думка Беларусі надзвычай востра адрэагавала на радыкальныя палітычныя працэсы і перамены сярэдзіны XVII ст. Працяглыя войны Вялікага Княства Літоўскага з Маскоўскім княствам, Швецыяй і крымскімі татарамі, а таксама крывавыя ўнутраныя забурэнні між living рознымі палітычнымі групоўкамі шляхты прывялі да канчатковага знясілення арганізма калісьці моцнай цэнтральнаеўрапейскай дзяржавы. Незлічоныя людскія ахвяры

і велізарныя тэрытарыяльныя страты на поўдні (Валынь, Падляшша, Кіеўшчына) і на ўсходзе (Смаленшчына, Браншчына, Чарнігаўшчына) спрычыніліся да гаспадарчага заняпаду, глыбокага крызісу, які ахапіў літаральна ўсе сферы жыцця нашай краіны.

У палітычным жыцці Вялікага Княства Літоўскага запанавалі небяспечныя тэндэнцыі: унутраны і знешні курс гаспадарства пачалі вызначаць польскія або прапольскія палітычныя колы. Уладзіслаў IV і наступныя манархі канфедэратыўнай Рэчы Паспалітай абодвух народаў арыентаваліся перадусім на польскую культуру і таму, натуральна, найчасцей выступалі як выразнікі інтарэсаў польскай шляхты. У канфліктах паміж беларусамі і палякамі яны, як правіла, станавіліся на бок апошніх. Беларусы, такім чынам, апыналіся ў ізаляцыі і вымушаныя былі або знаходзіцца ў апазіцыі да манарха, або хаўрусавацца з палякамі, прымаючы ў такім разе прапанаваныя імі «правілы гульні». У выніку адбывалася апалячванне вышэйшых станаў беларускага грамадства – князёў, заможнай шляхты, урадоўцаў, што спарадзіла крызісныя з'явы ў духоўнай сферы.

Многія вядомыя інтэлектуалы і дзеячы культуры, найперш праваслаўнага веравызнання, пачалі змагацца з паланізацыяй. Некаторыя з іх пры гэтым імкнуліся знайсці падтрымку ў Маскве, як, прыкладам, сябры Куцеінскага гуртка на чале з Іаілем Труцэвічам, Магілёўскай школы на чале са Спірыдонам Собалем, Полацкай інтэлектуальнай суполкі, у якую ўваходзілі таленавітыя майстры слова І. Іяўлевіч, Ф. Утчыцкі і С. Полацкі.

Выдатны праваслаўны інтэлектуал і публіцыст А. Філіповіч (1597–1648), аўтар славутага «Дыярыуша», таксама належаў да ліку тых асоб, якія ў сваёй творчасці і грамадскай дзейнасці арыентаваліся на Маскву. Галоўная заслуга А. Філіповіча ў тым, што ён адзін з першых выказаў рэзкі пратэст супраць паланізацыі, а таксама акаталічвання беларускага насельніцтва. Непрыняцце аўтарам «Дыярыуша» Каталіцкага касцёла было выклікана найперш той акалічнасцю, што менавіта праз яго тады адбывалася апалячванне шляхты. Паколькі ж у свядомасці А. Філіповіча паняцці веры і нацыі атаясамліваліся, то, натуральна, змаганне за беларускую культуру праявілася ў ягонай творчасці ў выглядзе абароны праваслаўя. Гэтаму, без сумневу, паспрыяў і суб'ектыўны фактар: святарская пасада А. Філіповіча ў Праваслаўнай царкве.

У «Дыярыушы» А. Філіповіча, патрыятычным паводле сваёй скіраванасці, зусім натуральна прагучалі гуманістычныя ідэі. Ма-

тывы абароны чалавечай годнасці, свабоды сумлення, правоў чалавека праходзяць праз увесь твор. Маральны ўціск, абразы, знявага для А. Філіповіча, «аблаянага, апляванага, асмеянага і абвінавачанага», страшнейшыя, чым фізічныя пакуты.

Вельмі небяспечнай для грамадства А. Філіповіч лічыў жорсткасць гаспадароў да сваіх падданых; ён абураўся разбэшчанасцю шляхты, асуджаў такі стан рэчаў, калі прага ўзбагачэння, карыслівасць станавіліся вызначальнымі стымуламі паводзін і ўчынкаў людзей. А. Філіповіч заклікаў да спакою ў гаспадарстве, міру паміж рознымі станамі. Ён раскрытыкаваў дзейнасць урадоўцаў і ў першую чаргу манарха, якія не стварылі спрыяльных умоў для мірнага суіснавання вернікаў розных канфесій. «А хто ж, – усклікваў А. Філіповіч, – замешаня въ дому повинен успокоити, если не господар, звлаща добрый и чулый въ повинностях своих» [Філіповіч 1878:105].

Паколькі ў першай палове XVII ст. на парадку грамадскага жыцця зноў паўстала пытанне пра форму палітычнай улады ў Вялікім Княстве Літоўскім, то А. Філіповіч не абмінуў магчымасці выказаць свае думкі наконт гэтага. Найлепшай формай кіравання ён назваў абсалютную, спадчынную манархію. А. Філіповіч выступіў за адначаснае зліквідаванне шматлікіх шляхецкіх прывілеяў і запатрабаваў рэзкага абмежавання ролі паноў-рады ў дзяржаўным кіраўніцтве, прапануючы пакінуць за імі толькі дарадчыя функцыі.

«Дыярыуш» А. Філіповіча мае вялікую каштоўнасць як універсальная крыніца па гісторыі грамадскай думкі. У ім пададзеныя надзвычай цікавыя звесткі пра дзейнасць і погляды вядомых асоб таго часу – Л. Сапегі, М. Сматрыцкага, К. Саковіча, Л. Карповіча, Я. Бабрыковіча, М. Крапіўніцкага, Л. Дрэвінскага, М. Кіселя, П. Магілы, С. Косава і інш. А. Філіповіч даў трапную характарыстыку няспыннай міжканфесійнай барацьбе, што не сціхала ў Вялікім Княстве Літоўскім з моманту падпісання Берасцейскай уніі. «А цяпер, – паведамлялася ў «Дыярыушы», – пятдесят лет тылко тому, як Унея проклятая, для столка сенаторского и для поваги пышных духовных, нещасливе настала и так потурбовала панство тое спокойное, же не тылко в краинах, в князствах, поветах, в местечках и в селах селян з селянами, мещан з мещанами, жолнеров з жолнерами (бо и з козаками война внутрная непотребна о том была), панов з поддаными, родичов з детками, а и духовных з духовными, на остаток монахов з монахами – до

гневу непогамованого приводила, приводит и нещасливе розжаривает» [Філіповіч 1878:113–114].

А. Філіповіч бліскуча перадаў на старонках «Дыярыуша» логіку падзей, што адбыліся на той час у нашых гарадах і мястэчках, дзе яму даводзілася жыць або якія ён зрэдку наведваў. Гэта Вільня, Берасце, Кобрын, Купяцічы, Мазыр, Орша, Сокаль, Пінск, Бельск, Куцейна і інш. Адораны рэдкім талентам, А. Філіповіч па-майстэрску распавёў пра жыццё мяшчан, сялян і шляхты ў першай палове XVII ст. Боль і роспач, спачуванне і спагаду выклікаюць пакуты народа, аб якіх ён піша: «Ах, беда ж! Креста не принявши детки а дорослые без шлюбов живут, а умерлых в полях, в огородах и в пивницах потаемне в ночи погребают! Немаш, мовлю, волности юж и за гроши! Над турецкую неволю, тутъ в панстве христіанском православные люде болшую неволю терпят и мают!» [Філіповіч 1878:89].

У «Дыярыушы» А. Філіповіч асвятліў праблемы ўсходняй палітыкі Вялікага Княства Літоўскага. Ён, у прыватнасці, асудзіў агрэсіўныя войны з аднаго і другога боку. Дбаючы пра мір з Масквой і шукаючы абароны ў маскоўскага цара, А. Філіповіч не мог нават уявіць, што гэтая «абарона» неўзабаве прыйдзе на землі Вялікага Княства Літоўскага ў форме страшэннай тыраніі і цяжкога ярма. Сапраўды, толькі ў вайне 1654–1667 гг. беларускае гаспадарства страціла вялікую колькасць насельніцтва, нябачанае разбурэнне зазнала гаспадарка, былі зруйнаваныя дзясяткі гарадоў і сотні мястэчак. Да таго ж паводле ганебнага Андрусаўскага замірэння 1667 г. у падпарадкаванне Маскоўскага княства перайшлі велізарныя тэрыторыі на ўсходзе краіны.

Выдатным узорам нацыянальнай думкі сярэдзіны XVII ст. з’яўляецца «Прамова Мялешкі», у якой былі сфармуляваны і выказаны патрыятычныя ідэі. У «Прамове Мялешкі» сцвярджалася жыццёвая неабходнасць вяртання грамадства да старасветчыны, калі, на думку аўтара, паўсюль панавалі шчырасць, адкрытасць, разважлівасць, не было месца пустой балбатні і палітыканству, падману і дэмагогіі. Праз ухваленне мінуўшчыны, нават ідэалізаванне яе пісьменнік-патрыёт даказваў, што праўда, сумленнасць, ахвярнасць дзеля Бацькаўшчыны – вышэйшыя каштоўнасці, вечны і нязменны ідэал. «Только за князей наших, – пісаў ён, – которые королевами и которые воеводами бывали, сэнтэнтий а тых не бывало; правым сердцем просто говорили; политыки не знали, а у рот правдою, як солею в очи, кидывали» [Прамова 1927:34].

Аўтар «Прамовы Мялешкі» меў рацыю, калі пісаў пра «залаты час Літвы», перыяд княжання Жыгімонта Старога (1506–1548 гг.): «Але Жикгимонта первого – солодкая память его – той немцев як собак не любил и ляхов, з их хитростю, велми не любил, а Литву и Русь нашу любительно миловал и горяздо лепш нашие за него мевалися, хоть в так дорогих свитах не хоживали. Другие без ноговиц, як бернардыны, гуляли, а сорочки аж до косток, а шапки аж до самого поеса нашивали. Дай, Боже, изнов такой годины приждати!» [Прамова 1927:35].

У першай палове XVI ст. Вялікае Княства Літоўскае сапраўды знаходзілася на ўздыме, узводзіліся новыя замкі і бажніцы, квітнела культура, мацаваўся дух нашых продкаў. У многім гэта адбылося, як правільна гаворыцца ў «Прамове Мялешкі», дзякуючы дбайнасці манарха, які даходзіў да ўсяго сам, клапаціўся пра ўвядзенне ў дзяржаве справядлівых законаў, усяляк заахвочваў абаронцаў Айчыны. Заняпад краіны пачаўся з часоў Жыгімонта Аўгуста (1548–1572 гг.), які, паводле слоў пісьменніка, забыўся на інтарэсы Княства, падпаў пад ляшскі ўплыў, злачынна перадаў Польшчы Валынь з Падляшшам, урэшце, сам назваўся ляхам: «Скоро ж короли больш немцев як нас улюбили, нами шебунковати почали, и што старые наши князи собрали, то все немцом роздали наши гаспадари проч Жигимонта короля – того нечего и въ люди личити, бо Подляше и Волынь наш вытратив, лехом менечися» [Прамова 1927:34].

Але галоўная прычына крызісу Вялікага Княства Літоўскага, на думку аўтара «Прамовы Мялешкі», – здрада магнатаў, вышэйшых урадоўцаў, якія следам за манархам пачалі выракацца сваіх традыцый, жыць на чужы лад. Міжусобнымі звадкамі яны загубілі дзяржаву, давялі да поўнай галечы просты люд. Уласныя амбіцыі і непамерная пыха засляпілі ім вочы. «Кажучы праўду, – зазначалася ў творы, – не так виноват король, як тые радные баламуты, што пры ним сидят да крутять. Много тутако таких есть, што хоть наша костка, аднак собачим мясом обросла и воняет. Тые, што нас деруть, губять – радные, а за их беламутнямі – нашинец выжыватися не можеть, речи посполитую губят и Волынь з Подлясем пропал нам» [Прамова 1927:36].

Аўтар публіцыстычнай «Прамовы Мялешкі» папракаў і шляхту, якая ўсё бачыла, але баялася «баламутных радных паноў», маўчала, нібы варам абвараная, замест таго каб рашуча

супрацьдзейнічаць адшчапенцам і пярэваратням: «Знаю, нам приступило, што ходим как подвареные, бо ся их боимо, правды не мовимо, еще з подхлебными языками потакаемо. А коли б такого беса кулаком в морду, забыв бы другы мутити» [Прамова 1927:36]. Народ-шляхта, як найвышэйшы носьбіт улады ў Княстве, павінен быў, паводле аўтара, узнавіць колішнія парадкі і праз сваіх абраннікаў усталяваць справядлівасць, пакараць злачынцаў.

У «Прамове Мялешкі» рэзка асуджалася паланізацыя Беларусі, агрэсіўныя намеры палякаў здабыць землі на Смаленшчыне і Інфлянтах: «Од их милости, панов ляхов, гинуть наши старые поклоны Смоленские. Передирайте очи лепше о Инфлянты, бо тые мечники как влезуть, то их и зублем не выкуриш, як пщолы од меду» [Прамова 1927:37].

Аўтар раскрытыкаваў норавы наезджых іншаземцаў – «ляхаў» і «немчыкаў». Першыя, паводле ягоных слоў, увільвалі як маглі ад працы, кралі, што трапляла пад рукі, усё паганілі і псавалі, але пры гэтым не забываліся смачна есці і шыкоўна апранацца. Ляхаў аўтар «Прамовы...» называе нахабнікамі, бессаромнымі і непамерна ганарлівымі. «Колі ж до тебе паничик приедет, – піша ён, – частуй же его достатком, да еще и жонку свою подле его посади. А он седить, як бес надувшись, морокуеть, шапкою дей перекрывляет и з жонкою нашептываеть, дей и въ долонку скробеть...» [Прамова 1927:36]. Нязвыклая нямецкая ахайнасць і акуратнасць выклікаюць усмешку літвіна: «А коли сам немчино идеть, любо жена его поступаеть, через скуру скрипить, шелестить и дорогим пижмом воняет» [Прамова 1927:35].

У «Прамове Мялешкі» высмейваецца малпаванне чужых нораваў, мудрагелістасць вопраткі, ненатуральнасць, манернасць паводзін, перанятых у іншаземцаў. Адказ ад традыцыйнай маралі, народнай этыкі і эстэтыкі, паводле высновы аўтара, стаўся адной з прычын грамадскага раскладання, шляхецкай разбэшчанасці і распуснасці.

Выкрывальніцкі пафас «Прамовы Мялешкі» падхапіў невядомы аўтар антымаскоўскага «Ліста да Абуховіча». Твор быў напісаны неўзабаве пасля захопу маскоўскімі войскамі Смаленска. На думку аўтара «Ліста...», горад быў страчаны выключна па віне бяздарнага ваяводы Абуховіча і шляхты, якую нібыта «падкупілі маскалі». У абаронцаў Смаленска, меркаваў ён, было дастаткова моцы, зброі і вайсковага рыштунку, каб не пусціць ворага ў горад:

«Меўшы чатырнаццаць соцень для абароны Смаленска, людзей шляхетных і добрых, пры правізіі, гарматах, ды не хацеў абараняць» [Ліст 1927:31].

Абурэнне аўтара «Ліста...» бязмежнае, ён абвінавачвае ваяводу Абуховіча ў здрадзе, тытулуе яго «безваяводзкім» і тлумачыць гэта так: «Калі Смаленск прадалі, дык і тытул прадалі». Пісьменнік зазначае, што было б лепей, калі б Абуховіч «сядзеў у сваёй Ліпе» (радавым маёнтку), займаўся гаспадаркай і не лез у дзяржаўныя справы. Ён выкрывае прэтэнцыёзнасць ваяводы, псеўдаадукаванасць, лічыць яго балбатуном, які «святой праўды не бачыць». На думку аўтара «Ліста...», віна Абуховіча перад Айчынай значна большая, чымся віна Рыгора Осціка, якому кагадзе за ліставанне з маскоўскім царом адцялі галаў. Абуховіч жа «цара ў ногі цалаваў і грошы браў» [Ліст 1927:28]. Здрада ваяводы Абуховіча – вынік ягонай непаслядоўнасці, заўсёдных круцельстваў і безупыннага махлярства; ён і раней бясконца хлусіў, дбаў толькі пра грошы і ўзнагароды: «Такім чынам, праўды не гаварыў, толькі бярэце копы*, дэпутатам копы, камісарам копы» [Ліст 1927:29]. Аўтар спрабуе вытлумачыць рысы характару свайго героя сямейнымі традыцыямі. Так, лічыць ён, Абуховіч невыпадкова стаў здраднікам; ягоны бацька – мазырскі суддзя – таксама пакінуў пра сябе найгоршыя ўспаміны, бо «няпраўду прызнаваў за праўду». Бязлітасная крытыка, высмейванне ваяводы Абуховіча былі перасцярогаю для іншых урадоўцаў ад падобных учынкаў.

Падсумоўваючы гаворку пра патрыятычную плынь у інтэлектуальнай думцы і культуры Беларусі першай паловы XVII ст., варта зазначыць, што для прагрэсіўных твораў гэтага часу характэрна публіцыстычная завостранасць, патрыятычны пафас, глыбокая заклапочанасць аўтараў лёсам Бацькаўшчыны, адказнасць перад нашчадкамі. Не выпадкова, «Дыярыуш», «Прамову Мялешкі» і «Ліст да Абуховіча» лучыць эмацыйнасць стылю, напружанасць апавядання, драматызм падзей.

У помніках пісьменства, створаных у сярэдзіне XVII ст., паважнае месца адводзіцца побыту, звычаям, норавам, сямейнаму жыццю і інш. У «Прамове Мялешкі», прыкладам, падаюцца цікавыя звесткі пра тагачасныя стравы і напоі: «А за моей памяти, прысмаков тых не бывало. Добрая была гуска з грибками, качка

---

* Капа – грашовая адзінка, роўная 60 грошам, у ВКЛ XIV–XVI стст.

з перчиком, печонка з цыбулею или чосныком, а коли на перепышные достатки, – каша рыжовая зъ шафраном. Вина венгерского не зажывали. Перед тым малмазыю скромно пивали, медок и гарилочку дюбали...» [Ліст 1927:38]. Беларуская інтэлектуальная думка зафіксавала зрухі грамадскай свядомасці ва ўспрыманні ўлады: замест колішняга безумоўнага абагаўлення ці агульных разваг з'явіліся крытыка ўрада і высмейванне няўдалых урадоўцаў.

Урэшце, «Дыярыуш», «Прамова Мялешкі» і «Ліст да Абуховіча» сведчаць пра тое, што беларускія інтэлектуалы ўсё шырэй пачыналі абапірацца на народную культуру, найперш гутарковую мову. Вобразнасць стылю, арыгінальныя параўнанні, трапныя народныя выказванні, прымаўкі і прыказкі («З мудрых аратараў не будзе добрых ратаяў», «У Гданьску ёсць каму вал сыпаць і без нас», «Уваліўся ў вялікую славу, як свіння ў гразь», «Выкурыў мужыкоў, як вераб'ёў з веніка») становяцца неадлучнай рысай твораў, надаюць ім народны каларыт.

Менавіта мова пачала ўсведамляцца як аснова нацыянальнай кансалідацыі. У наступныя стагоддзі якраз дэмакратызм і народнасць сталіся панавальнымі эстэтычнымі прынцыпамі, прадвызначылі фарміраванне нацыянальнай ідэі і шырокага нацыянальнага Адраджэння.

1.3. Праблемы рэлігійна-палітычнага і нацыянальна-культурнага жыцця ў палемічнай публіцыстыцы (канец XVI – пачатак XVII ст.)

На мяжы XVI–XVII стст. грамадскае жыццё, характар самасвядомасці беларускага народа перажываюць значныя змены. Актывізацыя Контррэфармацыі, увядзенне Брэсцкай царкоўнай уніі актуалізавалі праблему захавання нацыянальнай ідэнтычнасці, культурна-рэлігійнага суверэнітэту, праў і свабод беларускага і ўкраінскага этнасаў у складзе Рэчы Паспалітай. Узмацняецца рэлігійна-канфесійны кампанент у самасвядомасці народа [Падокшын 1990а:238; Сагановіч 1996:354]. Рэлігійна-палітычная барацьба, якая ахапіла шырокія пласты грамадства, абвастрыла нацыянальна-патрыятычныя пачуцці, спрыяла абуджэнню гістарычнай памяці, грамадзянскай самасвядомасці [Караў 1994: 243–244; Кутузова 1996; Кутузова 1998; Кутузова 2005; Марозава 1996а; Палуцкая 1994; Палуцкая 1991; Палуцкая 1993; Падокшын 1990:8–11; Падок-

шын 1998; Падокшын 2001; Саверчанка 1996; Саверчанка 1998:104–169; Старостенко 1996; Старостенко 2001:70–99; Старостенко 2002; Старостенко 2011: 127–134]. Якасна перайначылася дзейнасць брацтваў, якія становяцца галоўнай сілай у барацьбе беларускага і ўкраінскага народаў за свабоду веравызнання і нацыянальную культуру [Голенченко 1972; Голенченко 1989а; Мещеряков 1977; Нічик 1990: 235–299; Флеров 1996; Харлампович 1898].

Ідэалагічнае супрацьстаянне, духоўныя пошукі ў гэты перыяд айчыннай гісторыі канца XVI – першай паловы XVII ст. атрымалі найболей яркае адлюстраванне ў творах палемічнай літаратуры, што абумоўлівае важнасць дадзенага круга крыніц для вывучэння працэсу станаўлення нацыянальнай самасвядомасці. У творах Пятра Скаргі, Яна Гербурта Шчэнснага, Льва Крэўзы, Іпація Пацея, Іосіфа Вельяміна-Руцкага, Мялеція Сматрыцкага, Хрыстафора Філалета, Клірыка Астрожскага, Захара Капысценскага, Андрэя Мужылоўскага, Лаўрэнція Дравінскага, Стэфана Зізанія і іншых аўтараў, у ананімных трактатах «Вопросы и ответы православному з папежником», «Перестрога», у Загароўскім зборніку, у эпістальярных матэрыялах (пасланнях, «лістах» брацтваў, Льва Сапегі, Іпація Пацея, Іасафата Кунцэвіча, Канстанціна Астрожскага і інш.), афіцыйных дакументах, сеймавых скаргах, «Ляментах», «Казаниях» і іншых помніках грамадска-філасофскай думкі ўзнімаліся найактуальнейшыя праблемы рэлігійна-царкоўнага, нацыянальна-культурнага, грамадска-палітычнага жыцця грамадства, народа, чалавека. Значная частка твораў з’яўляецца агульным здабыткам беларускай і ўкраінскай літаратур таго часу ў сілу агульнасці гістарычнага і культурнага жыцця гэтых народаў на вызначаным этапе [История белорусской дооктябрьской литературы 1977:160; Майхровіч 1980:156; Мікуліч 1996:67, 69; Охріменко 1984:80–87; Пичета 1961:717, 726].

Адным з цэнтральных прадметаў палемікі з’яўлялася праблема уніі. Першая спроба гісторыка-культурнага, палітычнага і дагматычнага абгрунтавання ідэі «царкоўнай еднасці» была прадпрынята польскім езуітам П. Скаргам [Голенченко 1972:167–168]. У працы апошняга «Пра адзінства царквы Божай» і іншых публікацыях каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў унія разглядалася як сродак дасягнення «згоды», рэлігійнага і грамадзянскага міру ў краіне, спосаб умацаваць палітычнае адзінства Рэчы Паспалітай [Скарга 1903а: 196; Потей 1903:575; Потей 1882а:148; Потей 1903в: 1055–1057];

уваскрашэнне раннехрысціянскай «единости церковное» [Потей 1903а:953, 665; Потей 1882а: 186–189; Потей 1882в:114–115; Скарга 1903:312]; умова супрацьстаяння пратэстантызму [Кунцевіч 1988: 231; Скарга 1903:210–214, 312; Потей 1903: 849–851, 955] і інш. Абгрунтоўваліся ідэі пра вяршэнства ў хрысціянскім свеце Папы Рымскага [Скарга 1903: 244–268, 274; Потей 1903: 911; Потей 1882а: 132–139; Потей 1903в:1081–1093; Кревза 1878]; божым пакаранні грэкаў «турэцкай няволяй» за іх адступленне ад «адзінай царквы» [Скарга 1903:208–210, 308; Потей 1903а:911–913; Потей 1863:287; Потей 1903в:1067]; старажытнасці ўніяцкіх традыцый «Русі», узыходзячых да Фларэнтыйскай уніі [Скарга 1903:198, 282–292; Потей 1903а:955; Потей 1863:282; Потей 1903в: 1103–1111; Потей 1883: 392–393] і да т. п.

Гэтыя і іншыя ідэі рэльефна выяўлены ў творах І. Пацея («Уния...», «Листы» да К. К. Астрожскага, «Антиризис», «Гармония» і інш.). Стан праваслаўя аўтар ацэньвае як драматычны. Шырыцца пратэстантызм: «... розмаитых ересей намножилосе... овцы Христови... яко дурные, творечи за пастырми, анижли они за волками, на свою погибель бегут. А пастыры зась старшие... ничего о то не дбають...» [Потей 1882а:113–114]. Прычыны таго, што «так ся много спросных ересей в коротком часе намножило» [Потей 1903а:665], Пацей бачыў першым чынам у «тлятворным» уплыве рэфармацыйна-гуманістычных ідэй, у дзеянні «злой» і «праклятай» Варшаўскай канфедэрацыі [Потей 1903а:665, 841, 849, 853], умяшанні ў справы Царквы свецкіх асоб [Потей 1903а:937–939], «недбалости и нечуйности» ўсходніх патрыярхаў [Потей 1882а:114], адступленні грэчаскага праваслаўя і «Русі» ад «праўдзівага» хрысціянства, «зверхности» Папы Рымскага [Потей 1863:281–282] і да т. п. Выратаванне веры і нацыі аўтар бачыць у аднаўленні парушанага «порядку церкви Божой» [Потей 1997: 96], у звароце да старажытнай «згоды и единости» [Потей 1887:194; Потей 1903а:665]. Пацей лічыў, што унія з'яўляецца адзіным шляхам «поратованя великого упадку и знищенья церквей Божых набоженства Греческого» [Потей 1903а: 575], «душевного спасения моего и овечок моих» [Потей 1883:392]. Па меркаванні В. М. Нічык, праваслаўныя іерархі, якія прынялі унію, бачылі ў сувязі з Каталіцкай царквой, што змагалася з Рэфармацыяй, спосаб захавання пэўнай самастойнасці і самабытнасці ўласнай Царквы [Нічик 1990:238].

Лічачы унію галоўнай агульнанацыянальнай і агульнадзяржаўнай задачай, Пацей апраўдваў выкарыстанне любых метадаў

для яе рэалізацыі, не выключаючы прамога гвалту. «Помогите мне своею властью, – звяртаўся ён да канцлера Сапегі, – и увидите, что я их так усмирю, что и другие побоятся, так как милостью мы ничего не поделаем с этим скотом»; «... пусть же хотя бы в католических и королевских владениях у нас будет власть наказывать злых и проводить святое единение» [Переписка 1895:74]. Звычайнай практыкай падчас уніізацыі сталі адлучэнне ад царквы, пераслед праваслаўных брацтваў, пагрозы, пазбаўленне сану і нават фізічныя расправы з праваслаўнымі святарамі, «наезды» на цэрквы і захоп храмавай маёмасці, закрыццё і перадача ўніятам праваслаўных цэркваў, школ і т. п. [Древинский 1805:70–71; Острожский 1903: 405–406; Копыстенский 1878:931, 1114; Перестрога 1851:215, 220–221; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:173–185; Сборник документов 1866:18–20; Филалет 1882:1766–1768], што заканамерна выклікала абурэнне і супрацiў справе уніі з боку значнай часткі грамадства.

Ідэолагі праваслаўя катэгарычна адмаўляліся ад падобнага роду «святой згоды». У процівагу развіваліся ідэі пра праваслаўе як праўдзівую веру і Царкву, якая захавала «цараградское вучэнне» [Вопросы и ответы православному з папежником 1882:91; Зизаний 1596:85–88; Острожский 1882; Острожский 1903:421–426; Копыстенский 1878:817; Мужиловский 1887:267–268]; аб адзіным галаве Царквы – Ісусе Хрысце [Вопросы и ответы православному з папежником 1882:36–38; З «Загараўскага зборніка» 1991:175; Копыстенский 1878:491; Перестрога 1851:227]; «непарадках» у Рымскім касцёле [З «Загараўскага зборніка» 1991:169–184; Острожский 1903: 419; Копыстенский 1878:928, 932–940; Мужиловский 1887:276; Перестрога 1851:224–229; Смотрицкий 1887:241–242]; раўнапраўі «старых» хрысціянскіх цэркваў [Копыстенский 1878:670–674; Филалет 1882:1458]; божым выпрабаванні «Грэкаў» [Вопросы и ответы православному з папежником 1882:26–27; Острожский 1903:418; Копыстенский 1878: 811–841]; злачынным характары сфальсіфікаванай Фларэнтыйскай уніі [Острожский 1903:411–412; Копыстенский 1878: 940–955; Филалет 1882:1166–1168, 1550–1564] і г. д.

Асаблівую ўвагу праваслаўныя пісьменнікі-палемісты надавалі Брэсцкай царкоўнай уніі. Вялікую папулярнасць набыў твор С. Зізанія «Казанье святого Кирилла патріаръхи Іерусалимьского о антіхристѣ и знаках его з розширеніем науки против ересей розъных», які выйшаў у 1596 г. У гэтым творы абгрунтоўвалася вызначаная

ў ананімным трактаце «Послание до латин из их же книг» [Макарий 1996а:487] ідэя пра рымскага першасвятара як Антыхрыста. Слугамі «князя мира сего» аб'яўлялася каталіцкае духавенства і адступіўшыя ад праваслаўя біскупы-ўніяты, якія «фортелем и кгвалтом всех за собой тягнучи» [Зизаний 1596:1–10]. Патуранне уніі разглядалася як служэнне Сатане. Гэтыя ідэі сталі атрыбутам шматлікіх наступных праваслаўных твораў, атрымалі распаўсюджванне ў фальклоры і апакрыфічнай літаратуры [Нічик 1990: 261; Архив Юго-Западной России 1883 Ч. 1: 710–712].

Падобнай пазіцыі прытрымліваўся Клірык Астрожскі. У «Отписе на лист... отца Ипатиа» ён сцвярджаў, што не ўсякая згода заслугоўвае павагі, «не в кождой згоде кохается Бог» [Острожский 1903:386]. Унія для яго – інтрыгі сатанінскіх сіл («сеть диаволю»), «страху и жалю полная» «мешаная колотливая згода», «помешанье сумненья и веры» [Острожский 1903:386–388]. Аўтар піша: «Якого есте преследованья, якого уруганья... якого оплеваня, якого замешаня и затрясненя, якого на остаток кровопролийства, мужобойства, забийства, тиранства... нахоженья кгвалтов на домы, на школы, на церкви... наполнили и наброили!»; «Переступили есте отеческие границы, нарушили есте старожитную веру. Стратили есте продедний жребий, повариовали есте отеческий тестамент. Пороскопывали есте гробы продков, порушили есте кости отец, взгордили есте их веру, поганьбили есте их честные и святые справы...» [Острожский 1903:405, 406]. Для Клірыка важна не страціць пераемнай сувязі часоў, захаваць гістарычную памяць, якой няма без «веры прародительнои своеи», паколькі «что от отцов приняли, то бысмо и сыном ради зоставити» [Острожский 1903:408, 413].

Адной з найважнейшых каштоўнасцей айчыннага грамадскага жыцця шматлікія антыўніяцкія палемісты лічылі рэлігійную талерантнасць. Аўтар «Апокрисиса» Х. Філалет перакананы, што «в вере никому не треба кгвалту чинити», «ничого не есть так доброволного, як набоженство и вера» [Филалет 1882:1008, 1798]. Абараняючы ідэю талерантнасці і свабоду рэлігіі, палеміст адзначаў, кажучы пра біскупаў-уніятаў: «...веры им отменяти не боронимо. Нехай... будут папежниками; але не нам, а толко собе! Нас до... зверхности своей нехай не приводят и не примушают!» [Филалет 1882:1290]. Ён не аспрэчвае правы царкоўных уладароў на пераход у іншую веру, лічачы такі крок асабістай справай, загадам уласнага сумлення. Але іх прэтэнзіі на сумленне паствы, прымус да зме-

ны веры разглядае парушэннем грамадзянскага і Божага права. Вялікай каштоўнасцю Філалет лічыў рэлігійную свабоду, замацаваную ў Рэчы Паспалітай заканадаўствам і дасягнутую без «долгого кровопролития из-за религии» [Филалет 1991:42]. Верацярпімасць, па яго меркаванні, заклад грамадскай згоды і міру: «...любовь, дружность, домашнее согласие всегда более, чем какие-либо стены или замки, держали... эту корону в... целости... великой славе и грозном для соседей могуществе...» [Филалет 1991:41].

У святле канцэпцыі верацярпімасці Філалет разглядае сітуацыю ў краіне, што склалася пасля 1596 г. Яму, патрыёту Рэчы Паспалітай, якая раздзіраецца ўнутранай, рэлігійнай варожасцю, балюча «отчизну в невывикляных сидлах умотаную видети». «Ныне, – піша ён, – повинных в всех створяют, писанием же и властию попирают Веру» [Филалет 1882:1004–1008]. Погляды палеміста сугучныя Скарынавай ідэі «згоды» і «незгоды» [Скарына 1990:46, 111, 115–116]. Палемізуючы з Пацеем, Філалет сцвярджаў, што не ўсякая «згода» стварае грамадскую выгоду, а толькі тая, якая заснавана на добрай волі [Филалет 1882:1174]. Гвалтоўнае ўвядзенне уніі, палітыка праследаў за рэлігійныя перакананні [Филалет 1991:40–41; Филалет 1882:1766–1768] з'яўляюцца, па яго меркаванні, парушэннем «старожитной згоды и милости» [Филалет 1882:1802], вядуць да «мятежей и междусобий», якімі «обессиливают себя взаимно обыватели Речи Посполитой» [Филалет 1991:42]. «Надгнилая унея Берестейская» вядзе «до крушения... корабль Речи Посполитой» [Филалет 1882:1732; Филалет 1991:42]. Філалета абурае зневажанне як «няпісанага», так і «пісанага» права ВКЛ і Рэчы Паспалітай, якое гарантуе «волность и трвалость релеи Греческой» [Филалет 1882:1072–1104]. Ён перасцерагае: «Берегитесь, чтобы сквозь ту брешь, которая пробивается в наших правах, не ускользнули все свободы и ваших милостей»; «Слегка идет этот пожар, и кто не тушит его на чужом дворе, тот обыкновенно скоро видит его на своем» [Филалет 1991:41]. Імкненне Філалета захаваць цэласнасць краіны, грамадскі мір – сведчанне яго патрыятызму і развітой грамадзянскасці. Пісьменнік меркаваў: нельга дапусціць, «чтобы с религией погибло и отечество» [Филалет 1991:42]. Праваслаўе для Філалета – духоўны падмурак народа, спадчына бацькоў, «продком нашим поданое» [Филалет 1882:1044]. Унія ж – «едно продком кгвалт, а кгвалт праве юж незносный», абраза «нас Греческой релеи людей» [Филалет 1882:1756, 1030]. Супраціў уніі

тоесны захаванню чалавечай і нацыянальнай годнасці: «...мы люди, а не скоты и, по милости божьей, люди свободные, вымочь у которых что-либо силой и принуждением – напрасная надежда» [Филалет 1991:41]. Прыхільнік законнасці і ненасілля, Філалет спадзяецца на падтрымку магнатаў, продкі якіх «неколи греческой релеи были», у справе абароны людзей «грецкого набоженства» «от всякого кгвалту» [Филалет 1882:1008–1010]. Разам з тым ён папярэджвае: «...мы... не можем приобресть такую терпеливость, чтобы не стонать и не охать, когда болит. Довольно с нас такой терпеливости...» [Филалет 1991:40].

Пад псеўданімам Філалета ў абарону праваслаўя выступіў, як мяркуюць шматлікія даследчыкі, блізкі да пратэстантызму М. Бранеўскі [Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры 1968 Т.1: 297; Памятники философской мысли 1991:34], што не з'яўляецца выпадковым [Нічик 1990:139, 167–201]. Ідэя палітычнага супрацоўніцтва з пратэстантамі была надзвычай папулярная, у прыватнасці ў асяроддзі князя К. Астрожскага, пра што пераканаўча сведчаць некаторыя творы І. Пацея і іншыя дакументы эпохі. У становішчы агульнай пагрозы, зыходзячай з боку Контррэфармацыі, канфесійныя рознагалоссі былі адсунуты на другі план. У пасланні Віленскага брацтва пратэстантам (1599 г.) прама гаварылася: «до зуполное обороны слушне бы нам жадати панов евангеликов» [Социально-политическая борьба 1988:149]. Вядомы сваёй непрымірымасцю да «дысідэнтаў» І. Кунцэвіч з непрытоеным раздражненнем адзначаў у адным з лістоў да Л. Сапегі: «еретики та схизматики, змовившись, заприсяглися боронити один одного», а «еретики» нават «звернулися (з певними кондициями) до ... царгородського патриарха Еремии и заявили свий послух перед ним, щоб таким чином привести Русь до тиснишого звязку зи собою» [Кунцевіч 1988:231]. Паказальна, што некаторыя праваслаўныя палемісты настолькі высока ацэньвалі супрацоўніцтва з пратэстантамі, што бачылі ў ім рэалізацыю Божай волі. «Виленское братство, – па перакананні аўтара «Перестроги», – в купе зостало, маючи при собе геретиков, которых им Господь Бог заступцами дал» [Перестрога 1851:215]. У 1599 г. была прынята Віленская канфедэрацыя шляхты «греческаго» і «евангелическаго» веравызнання, падпісаная самымі знакамітымі праваслаўнымі і пратэстанцкімі феадаламі. У прынятым акце выказвалася глыбокая трывога ў сувязі з забыццём

у Рэчы Паспалітай інтарэсаў «агульнага блага», парушэннем прынцыпу «одинаковой и равной свободы» з «людьми римскаго исповедания». Заяўлялася пра неабходнасць строгага выканання норм Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. як залогу захавання ў краіне «внутренняго согласия, любви, доверенности и общаго покоя», які «предками нашими и нами установлен» [Сборник документов 1866:20–21]. Дружалюбныя міжканфесійныя адносіны праваслаўных і пратэстантаў аказвалі істотны ўплыў на духоўную культуру беларускага этнасу, укаранялі ў свядомасць грамадства ідэю супрацоўніцтва хрысціян на аснове добраахвотнасці і верацярпімасці.

Разбуральніцай грамадзянскага міру, прычынай «великого непокоя и замешанья» лічыў унію і аўтар «Перестроги»: «Не только Русь, але и Ляхове аж до войны внутреней межи собою пришли;... все злое оттоль пошло и конца еще не маеть» [Перестрога 1851:210]. Як і іншыя аўтары, ён разглядаў унію як сродак дыскрымінацыі праваслаўных русінаў [Перестрога 1851:229–230], інтрыгу Сатаны, адступніцтва ад Бога [Перестрога 1851:224, 230]. Згаджаючыся з князем Астрожскім, палеміст мяркуе, што свабода рэлігійнага выбару з’яўляецца найважнейшай умовай захавання грамадскай згоды. Унія ў гэтым кантэксце разглядаецца як рэальная пагроза «згубы всее короны Польское..: бо за тым нихто своего права, ани вольности безпечен уже не будет, и в коротком часе прийдет до великого замешанья». Абарона праваслаўя тоесная барацьбе за свабоду, годнасць і гонар народа: «За веру православную наступаешь на права наше, ломаешь вольности наше, и наконец на сумненье наше налегаешь...» [Перестрога 1851:210, 219; параўн.: Документы 1865:186].

Яркая і каларытная карціна прыгнечання рэлігійнай свабоды ў Рэчы Паспалітай, «нелитостивой... бествячейся унитской схизмы» [Маслов 1908:41] створана М. Сматрыцкім. Аўтар перакананы, што ніякімі довадамі нельга апраўдаць «угнетения, насилия, гонений, тюремных пыток, издевательств и других жестокостей над ни в чём не повинными людьми» [Смотрицкий 1903:1182]. Ён абвяшчае клопат пра захаванне рэлігійнай свабоды адным з асноўных абавязкаў дзяржавы [Смотрицкий 1887б:438]. «Всякое государственное благополучие, – лічыць Сматрыцкі, – зависит от внутреннего мира в нём» і «ничто не приводит королевство к быстрейшему упадку и уничтожению, чем наступление на веру» [Из истории философской и общественно-политической мысли

Белоруссии 1962:178, 185]. Варта адзначыць, што, выкрываючы ўніяцкую палітыку ўрада, Сматрыцкі, як і шматлікія іншыя палемісты, заставаўся патрыётам Рэчы Паспалітай. Ён меркаваў, што павага да закону ў стане аднавіць мір у грамадстве, спыніць нацыянальна-рэлігійную варожасць. Апелюючы да даўніх прывілеяў «рускага народа» і Праваслаўнай царквы, Сматрыцкі даказвае, што «рускія» (г. зн. беларусы і ўкраінцы), літоўцы і палякі злучаны ў адзінай дзяржаве – Рэчы Паспалітай – на аснове прызнання іх роўнасці і павагі свободы веравызнання. Паўтараючы Дыягена («нялёгка знайсці аднойчы згубленую волю») і іншых філосафаў, паленіст тлумачыць свабоду як найважнейшае і неад'емнае права чалавека: «Что может быть тяжелее и нестерпимее в человеческой жизни, чем неволя?»; «Если в вере невольники, то в чем же можно быть вольными?» [Архив Юго-Западной России 1887 Ч.1:514–515, 529; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:178, 180–181].

Небяспеку уніі Сматрыцкі бачыў і ў тым, што яна вядзе да расколу грамадства, пагражае самому існаванню беларусаў і ўкраінцаў як этнасу. Рэлігія разглядаецца палемістам найважнейшым духоўным атрыбутам народнасці. Ён перакананы, што «руская вера» «не может быть уничтожена раньше, чем будет уничтожен русский народ». Спроба «изменить веру русского народа, – лічыць аўтар, – является стремлением уничтожить русский народ», а значыць, «истребить немалую часть нашей отчизны» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:178]. Сматрыцкі імкнуўся ў сваіх творах абудзіць самасвядомасць чытачоў, грамадскую думку для барацьбы за нацыянальна-культурна-рэлігійныя традыцыі: «Откройте ваши сердечные глаза, познайте самих себя... поймите, в чьем и в каком доме родились» (цыт. па: [Нічик 1990: 285]).

З канфесійных, нацыянальных і агульнаграмадскіх пазіцый аналізуе унію і Л. Дравінскі. У сеймавай прамове 1620 г. ён злучае «великия и неслыханныя притеснения» праваслаўных з пагрозай «общему Республики благу» [Древинский 1805:69–71]. Абгрунтоўваючы неабходнасць рэлігійнага «успокоения» і прызнання праў «греческой веры», Дравінскі сцвярджае, што без «внутренняго покоя в доме своем» не варта спадзявацца на лаяльнасць «народа Греко-Российскаго исповедания», калі надыдзе час устаць на «оборону державы» і «преградою грудь свою представить» непрыяцелю [Древинский 1805:69–70].

Унія, па выразе А. Мужылоўскага, – «шаленство, албо отступлене розуму» [Мужиловский 1887:276]. Аспрэчваючы заявы апанентаў пра ўваскрашэнне старажытнай «згоды», ён сцвярджае, што «не такая едность по всим свете трвала, якуютесь вы склетили: не противна была собором святым...» [Мужиловский 1887:272]. Брэсцкую дамову палеміст разглядае як «самоуправство» некалькіх асоб, якія пажадалі «быть в единстве с западным костелом» дзеля ўласнай карысці і занядбалі інтарэсамі ўсёй «Руси», агульнага блага [Памятники философской мысли 1991:57–58].

Аналагічныя адзнакі уніі ўтрымоўвае «Палинодия» З. Капысценскага. Унія тлумачыцца аўтарам як інтрыгі Сатаны («неприятель многих прельстил и прелщает»), «шкодливое розерванье», «обридлая апостасия и турбация», «шаленство и невзгода» [Копыстенский 1878:315–316, 1069, 1129], даніна «папежови» [Копыстенский 1878:503, 1125, 1128, 1111]. Унія не «едность», а адступніцтва ад веры, «штохми с початку уверили» [Копыстенский 1878:320]. Праваслаўе для аўтара – традыцыйнае веравызнанне беларускага і ўкраінскага народаў, крыніца «стародавних отцовских звычаев и канонов» [Копыстенский 1878:683]. Палеміст згодзен са сцвярджэннем сучасніка (Я. Г. Шчэнснага), што унія вядзе да таго, каб «Руси не было в Руси» [Копыстенский 1878:957]. Ён верыць у сілы народа, які супрацьстаіць уніі: «Причом и теперь стоячи, на тую кривоприсяжную и покутную унею не призволяемо», і заклікае яго «моцно» трымацца «в своей православной вере» [Копыстенский 1878:503, 997]. Па меркаванні шэрага даследчыкаў, абарона праваслаўя для Капысценскага і іншых публіцыстаў з'яўлялася формай супраціву каталіцкай агрэсіі, барацьбой за нацыянальныя інтарэсы, традыцыі, этнічную культуру і суверэнітэт [гл.: Коршунов 1965:12; Майхровіч 1980:146, 151–152; Падокшын 1990а:238; Подокшин 1970:204, 189; Прокошина 1966:154; Станкевіч 1940:77; Этнаграфія беларусаў 1985:69]. Унія ўтрымоўвае пагрозу грамадству, паколькі «два народы, здавна в панстве пристойно злученыи, вадят» [Копыстенский 1878:1124], што непазбежна «до войны кровавой» прыводзіць [Копыстенский 1878:899]. Аўтар неаднаразова нагадвае пра традыцыю верацярпімасці ў «Россов» [Копыстенский 1878:931, 1029, 1033, 1075, 1076 і інш.].

Шматлікія месцы «Полинодии», у прыватнасці адмысловая частка «О зацности и мужестве народу Российского», прысвечаны гісторыі старажытных славян. Аўтар злучае імя народа («Славенским

был назван») з той славай, якой ён карыстаўся ў суседзяў: «завше той народ Яфето-Росский Славенский был неусмиреций и волний и не зголдований» [Копыстенский 1878:1103]. Пісьменнік заклікае суайчыннікаў вывучаць «старину», свой радавод, усхваляе «славных» і «сильных» славян-язычнікаў [Копыстенский 1878:1102, 1105–1107]. Капысценскі ганарыцца за свой «славный и сильный народ Российский», якому спрыяе сам Бог. Менавіта Бог упаўнаважыў Андрэя Першазваннага, «апостола Росского», дараваць Русі праўдзівую веру [Копыстенский 1878:966–973, 1070, 1104]. Паданне пра апостала было запазычана з «Аповесці мінулых гадоў» і праследавала палітычную мэту – даказаць асаблівы, незалежны ад Захаду рэлігійна-культурны статус «Русі». Ідэя гэта адыграла істотную ролю ў выхаванні нацыянальна-патрыятычных пачуццяў беларуска-ўкраінскага насельніцтва Рэчы Паспалітай.

Апавяданне «Како Андрей св. Апостол пришел в Киев град к неверным» утрымоўвае і Загараўскі паэтычны зборнік [З «Загараўскага зборніка» 1991:187–189]. У адрозненне ад «Палинодии» загараўскі сюжэт носіць ярка выяўлены тэалагічны характар, утрымоўвае палеміку з «папезскими ловцами», доказы таго, што «не наши суть пастыри западные отцы» [З «Загараўскага зборніка» 1991:188]. У творах «О лжепастырех», «О латынской гордости», «Папежне непокорство к Христу», «Гордость папежская», «Церкви своей Христос помогает» і іншых, якія ўваходзяць у Загараўскі зборнік, сцвярджаецца несумяшчальнасць праваслаўнай і каталіцкай веры. Уніяты да «тмы Запада, – гаворыцца ў творы «Об отступных от церкви», – в прелесть отбегают. От истины до лжи, от веры во ересь». Іх новы гаспадар «богатый папа» – «измышленный Христос, убийца, не мати, иже всю вселенную злостями исквернил и духовный разум на плотский изменил» [З «Загараўскага зборніка» 1991:169]. Аўтары заклікаюць «русский роде» трымацца «межи ересями» і захоўваць «старожитную» «святую веру отеческую»; трымаць «пресвятую згоду» з Хрыстом, а не цалаваць «тленнии нозе» «папежа», які «своих заводит в пекельнии врата» [З «Загараўскага зборніка» 1991:166, 171, 175, 179, 191].

Час, калі ўзмацняюцца рэлігійныя ганенні, нарастае нецярпімасць у грамадстве, некаторыя праваслаўныя пісьменнікі звязвалі з набліжэннем канца свету. У «Ляменте у света убогих на жалосное преставление... отца Леонтиа Карповича...» гаварылася: «Знаком валки внутрнии, постронных погрозки, знаком полон, вязеня,

кайдалы, поврозки, которими не только христиан погане, леч, што тяжша, свои своих, христиан христиане <...> Домовый неснаски, ненависть терпети от своего своему, близкий конец, дети» [Саверчанка 1992: 159 (дадат.)].

Праблема уніі закранался ў некаторых прадмовах да набажэнскіх кніг і летапісах. У прысвячэнні да выдадзенага ў 1611 г. у Іўі Новага Запавету манахі Віленскага брацкага манастыра ўсхвалялі магната Б. Агінскага за тое, што ён падтрымлівае «веру святую» ў перыяд «бед и тежаров» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:57–58]. Антыўніяцкім пафасам напоўнены зварот да Л. Дравінскага аўтараў «Полустава, или Требника» (Вільня, 1622 г.), якія перасцерагалі чытача ад таго, каб «ново уклеченую згоду приняти, а ока православия позбыти... разорвавши церков божую, скарбы брати» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:81]. Аўтар «Хроники Литовской и Жмойтской» (сярэдзіна XVII ст.) пісаў, што «... унея и по сей день межи правоверными колотне и ростирки церкве божой чинят» [Полное собрание русских летописей 1975:85].

Аўтару Баркулабаўскага летапісу ўласціва непрыманне ўсяго таго, што парушае грамадскую згоду і мірнае жыццё краіны, не ўзгоднена з традыцыямі рэлігійнай талерантнасці. У гэтым плане ён разглядае ўводзіны уніі і новага календара. Усхваляецца Стэфан Баторый, пры якім захоўвалася адносная верацярпімасць: «... был человек побожный, рыцерский, военный, щасливый, правдивый, правый» [Баркулабовская летопись 1975:175; параўн.: «Перестрога»: Перестрога 1851:206; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:184–185]. Летапісец адмоўна ставіцца да дзяржаўнай палітыкі Жыгімонта III, пры якім «показалося отщепенство и великое гонение у святой вере на церкви Христовы», на праваслаўе; асуджае феадалаў, якія змянілі нацыянальна-рэлігійным інтарэсам свайго народа [Баркулабовская летопись 1975:178]. Значная частка Баркулабаўскага летапісу прысвечана Брэсцкаму царкоўнаму сабору. Унія, лічыць аўтар, «великое и немилостивое замешане у вере от римлян на святую веру восточную греческую» [Баркулабовская летопись 1975:178]. Па яго меркаванні, такая важная акцыя, як аб'яднанне цэркваў, не можа адбывацца па рашэнні вузкага кола ўдзельнікаў [Баркулабовская летопись 1975:181]. Летапісец належаў да тых палемістаў і грамадскіх дзеячаў (К. К. Астрожскі, Клірык Астрожскі, З. Капысценскі, Х. Філалет

і інш.), якія, аспрэчваючы царкоўны сепаратызм, не выступалі супраць ідэі уніі наогул. Яны думалі яе буйнамаштабным экуменічным актам, «кгрунтовным а трывалым зъедноченьем» Усходняй і Заходняй цэркваў на «добром фундаменте» пры ўзаемных саступках, адмове «заходнего костела» ад «своих кенотомий», павазе традыцый, нацыянальна-культурна-рэлігійнай самабытнасці, годнасці «Русі» і захаванні кананічных сувязей з Канстанцінопалем [Острожский 1903:431; Копыстенский 1878:1143; Памятники полемической литературы 1903:585–587; Баркулабовская летопись 1975: 181; Филалет 1882:1046–1048].

Баркулабаўскі летапісец лічыць уніяцкі сабор не толькі нелегітымным, але і супрацьбоскім, што нібы даказваецца Божымі знакамі: «...у олтара руского, где служил римлянин, в келиху вино у кров барзо шлетную смродливую обернулася... а у олтара римского у Потея вино обернулосе у простую горкую воду» [Баркулабовская летопись 1975:181]. Зразумела, што гэта легенда несла відавочную ідэалагічную нагрузку, прычым яна сустракаецца і ў шэрагу палемічных твораў [Вишенский 1955:60, 89; Перестрога 1851: 214, 224]. У летапісе абгрунтоўваецца законнасць правядзення ў Брэсце паралельнага праваслаўнага сабору і кананічнае правамоцтва экзарха Нічыпара. Вітаецца рашэнне сабору пра анафему «митрополита киевского Михаила Рагозы и некоторых еще с ним епископов яко отступников и разорителей церкви соборное», якія адмовіліся ад «старой веры». Няйначай як «отщепенец» называецца І. Пацей. Мітрапаліт М. Рагоза ганіцца за лжывасць, паколькі заяўляў у пасланнях, што «не ведает, ани мыслит о том отщепенстве» [Баркулабовская летопись 1975:180–189]. Падобнае сустракаем у «Апокрисисе» [Филалет 1882:1056–1062], «Перестроге» [Перестрога 1851:213].

Аўтар Баркулабаўскага летапісу апелюе да права, спасылаецца на сеймавыя дэпутацкія заявы, Варшаўскую канфедэрацыю 1573 г. Сітуацыю пасля 1596 г. ён ацэньвае як «турбоване Речы Посполитой», зневажанне «прав волностей наших», перасцерагае, «абы далей до крве сполней братии нашой розлияня не пришло» [Баркулабовская летопись 1975:185–186]. Меркаванні і ацэнкі характарызуюць баркулабаўскага гістарыёграфа як прыхільніка ідэі грамадскай згоды і верацярпімасці, абаронца нацыянальна-культурных і рэлігійных традыцый праваслаўнай «Русі». Аўтар з павагай ставіцца да культуры, менталітэту іншых народаў. Апавядаючы пра Смут-

ны час у Расіі, ён неўхвальна адклікаецца пра Лжэдзмітрыя I і яго асяроддзе, якое грэбавала рэлігійнымі пачуццямі маскавітаў, «з руских церквей великое насмеванье чинили» [Баркулабовская летопись 1975:191].

Ідэя грамадскага міру і згоды знаходзіла падтрымку ў некаторых палітыкаў рыма-каталіцкага веравызнання. Шырокую вядомасць у грамадстве мела выказванне польскага канцлера Я. Замойскага: «...если бы возможно было то, чтобы все сделались папистами, я бы отдал половину моей жизни... но если кто будет делать вам насилие, отдам для вас всю мою жизнь, чтоб только не быть свидетелем этого принуждения» [Щенсный 1865:71; параўн.: Копыстенский 1878:959; Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:183].

Ярка выяўлена ідэя рэлігійнай свабоды ў творах шляхціца-каталіка Яна Гербурта Шчэнснага (Дабрамільскага). Ажыццяўленне уніі ён марыў «мирным и договорным путём». У пасланні Папе Паўлу V ад 5 верасня 1616 г. Шчэнсны пісаў, што Польшча абавязана сваёй выгоде «рассудительности наших предков и нас самих» [Щенсный 1988:208–209]. Пагаджаючыся з выказваннем Я. Замойскага, Шчэнсны ў сеймавай прамове 1610 г. (1613?) ад імя «честных шляхтичей» заяўляў, што рыма-каталіцкая вера «несомненно самая ... истинная.., но если хотят ... принудить к ней насилием, то мы жизни не пожалеем, чтобы этого не случилось». Высакародная мэта «святого единения» не можа быць дасягнута гвалтам: «С помощью гайдуков отбивать церкви, пугать позовами в трибуналы, преследовать попов, изгонять черниц, – это не согласуется с волею и учением Спасителя нашего». Шчэнсны заклікаў спыніць гвалтоўную ўніізацыю грамадства, матывуючы гэта тым, што яна правакуе міжрэлігійныя і міжнацыянальныя ваенныя канфлікты ў Рэчы Паспалітай, пагражае існаванню дзяржавы, руйнуе сувязь «с нашими единокровными братьями – русским народом», з'яўляецца палітычна недальнабачнай, супрацьпраўнай справай. Свабоды і вольнасці праваслаўнай «Русі» асвячоны старажытным звычаем, яны павінны выконвацца ў той жа меры, што і правы польскага народа. Абгрунтоўваючы ідэю прававога грамадства, Шчэнсны непасрэдна злучаў захаванне і росквіт Радзімы з жыццём у адпаведнасці з законам: «Всякий честный человек, всякий любящий свободу и спокойствие страны должен стремиться к тому, чтобы права и обычаи сохранялись», а «кто нарушает закон

и согласие между народами, из коих состоит речь посполитая польская, тот поражает отечество в самое сердце» [Щенсный 1865: 70–75].

Адзін з ініцыятараў уніі – канцлер ВКЛ Леў Сапега надаваў вялікае значэнне строгаму выкананню законнасці і прынцыпу добраахвотнасці пры «звароце» праваслаўных. У лісце да І. Кунцэвіча ад 12 сакавіка 1622 г. ён рашуча асудзіў рэлігійны гвалт, які практыкаваў уніяцкі архібіскуп у адносінах да праваслаўных: «сам Господь Бог... не принимает слуг, которых ему доставляют путём принуждения и насилия» [Сапега 1991:76–77]. У рэлігійным фанатызме Сапега бачыў прычыну «внутренних распрей, домашних раздоров», якія ўяўляюць велізарную небяспеку для грамадства і дзяржавы, агульнага блага Рэчы Паспалітай [Сапега 1991:79, 76]. Па перакананні канцлера, «... всё, что не согласуется с миром и общественной пользой, может смело рассматриваться как преступление» [Сапега 1991:77]. У лісце да ўніяцкага мітрапаліта І. Вельяміна-Руцкага ад 9 лютага 1621 г. Сапега нават раіў мітрапаліту трымаць полацкага ўладара «на вожжах», паколькі той «слишком жестоко начал поступать.., и очень надоел и омерзел народу, как в Полоцке, так и везде» [Сапега 1867:30–31]. Словы Сапегі «каждый сам является причиной своего несчастия <...>. Творить зло – значит искать собственной погибели» [Сапега 1991:78] апынуліся прароцкімі. Кунцэвіч быў забіты падчас Віцебскага паўстання 1623 г., у якім прынялі ўдзел не толькі мясцовыя, але і полацкія, аршанскія і магілёўскія гараджане [Мелешко 1988:220].

Станаўленню самасвядомасці беларусаў і ўкраінцаў разглядаемага часу садзейнічалі дыскусіі па пытаннях нацыянальнай культуры (мовы, адукацыі, навукі і інш.). У сваім творы «Пра адзінства царквы Божай...» езуіт П. Скарга імкнуўся дыскрэдытаваць мову і духоўную культуру «рускіх» (беларусаў і ўкраінцаў). Ён заяўляў пра зман «Русі» грэкамі, якія, даўшы ёй хрысціянскую веру, не далі грэчаскай мовы. Па меркаванні Скаргі, сапраўдная навука і вера магчымыя толькі на лацінскай і грэчаскай мовах, а «са славянскай мовай ніхто навукоўцам стаць не зможа», і таму «народ рускі» асуджаны на цемру, невуцтва і сляпое паслухмянства «хітрым і злым грэкам» [Скарга 1882:485–486]. Пісьменнасць, навука ў славян у заняпадзе, а праваслаўныя святары «безнадзейна абмужычыліcь». У працы «Описанье и оборона сбору руского Берестейского» палеміст паўтарае свае ранейшыя довады. Ён піша, што

славяне «сведоми не суть, а книг не маюТь, або читать прав и деяний церковных не могуть» [Скарга 1903:230]. Па разуменні Скаргі, заняпад славянскай культуры злучаны з падзеннем Візантыйскай імперыі [Скарга 1903:234]. У выніку «наука Божая» «яко у Кгреков», так і ў «Руси» «згинула» [Скарга 1903: 310–314]. Выйсце для «Руси» Скарга бачыць у прыняцці «древней науки католической», у «едности» з «костелом светым Рымским, где наука и побожность християнская цвите» [Скарга 1903: 234, 236]. Падобную пазіцыю займаў Б. Гербест. У творы «Выводы веры костела римского» ён сцвярджаў, што беларусы і ўкраінцы («Русь») і «Греки» пакараны Богам за адступленне ад Рыма. Яны «не имеют ни памяти, чтобы «Отче наш» и «Верую» знать, ни разума, чтобы видеть необходимые для спасения вещи, ни доброй воли, чтобы хорошо жить» і да т. п. [Гербест 1882: 597 і інш.].

Аргументацыю езуітаў запазычылі і дапоўнілі ўніяцкія палемісты, якія адзначалі высокі ўзровень багаслоўя і свецкіх навук у каталіцкіх краінах і заняпад іх у праваслаўных [Кревза 1878: 216–217]. Культурная адсталасць «Руси» злучалася І. Пацеем з царкоўнымі «неустройствами» [Карташев 1991а:539–542, 626; Палуцкая 1994:144], адсутнасцю цэлібату, практыкай успадкоўвання прыходаў: «Подобно бы пильнейшые книг и науки были, ани бы дети их дурные церквей дедичным правом не домагалися...» [Потей 1903а:745]. У трактаце «Уния...» ён піша пра недасканаласць адукацыі на «Руси», адсутнасць багаслоўскай літаратуры на беларускай і ўкраінскай мовах: «писма и книг светых отец, до таковых речей потребных, в нашом языку Руском не маем, а чужым верить не хочем, але все людское ганим, а своего лепшого не покажем» [Потей 1882а:145, 118]. У сувязі з гэтым звяртаецца Пацей да праваслаўнага чытача: «...ты, бедный простаку, не толко противника обличить, але и сам себе оборонити не можешь, кгды тебе простаком Руским, быдлом глупым, неуком пошивают!» [Потей 1882а:147]. У пасланні да Астрожскага ад 3 чэрвеня 1598 г. Пацей сцвярджае, што «церковь Греческая» «до великое неумеетности и грубиянства приходит»; «учителей, казнодеев добрых... и з свечкою не найдешь» [Потей 1863:287]. Падобныя абвінавачванні сустракаем і ў «Отписе» Клірыку Астрожскаму: «И где суть учители и казнодеи, которые бы народ научали на добрые дела и звычае?.. Где науки?» [Потей 1903а:1097], і ў «Антиризисе» [Потей 1903:969, 971].

Невуцтва праваслаўных Пацей тлумачыць тым, што яны з недаверам і непрыязнасцю ставяцца да лацінскіх кніг: «Наши посполите

брыдятсе чытанием писма церкви Рымское, не довераючы им... з упору не верать...» [Потей 1882а:148]. Выйсце з сітуацыі культурнага застою ён бачыць у засваенні лацінскай культуры і адукацыі [Потей 1863:283]. Пры гэтым Пацей вялікае значэнне надаваў развіццю і захаванню нацыянальнай культуры, роднай мовы. Большасць сваіх твораў ён апублікаваў на «рускай» мове, якую лічыў роднай [Потей 1882а:148; Потей 1903:727 і інш.]. Пацей не грэбаваў і царкоўнаславянскай («словенскай») мовай, лічачы яе традыцыйнай і неабходнай у набажэнстве «руской церкви»: «нашых литургей Греческих, которые ся Словенским языком звыкли отправовати» [Потей 1903а: 755]. Ён з'яўляўся адным з аўтараў складзеных у 1595 г. умоў уніі, дзе сярод іншага выказвалася жаданне «обряды и церемонии Восточной церкви... совершать на нашем языке» [Карташев 1991а:641].

Падобнага роду пазіцыі прытрымліваўся і Л. Крэўза, які пісаў у «Обороне унии», што ўніяты выкарыстоўваюць у набажэнстве тыя ж старажытныя «Славянские книги», «того же издания», што і праваслаўныя [Кревза 1878:162]. Не прымаючы абвінавачванні М. Сматрыцкага ў непавазе «словенской» і «руской» моў [Смотрицкий 1887а:335], І. Вельямін-Руцкі сцвярджаў у «Двойной вине» (1621 г.), што «в проповедях и публично русский язык мы используем, и частным образом на нём разговариваем; это клевета, что у нас над ним насмехаются!» [Рутский 1887:499]. У 1636 г. VI кангрэгацыя базыльянаў прыняла рашэнне, каб «руским толко языком проповед слова Божого чинили». С. Марозава мяркуе, што ні ў XVII, ні нават у XVIII ст. Уніяцкая царква не стала фактарам масавай паланізацыі, а лацінізаваўся і паланізаваўся толькі базыльянскі ордэн і вышэйшая іерархія [Марозава 1996:166; Марозава 1996а:106, 109; гл.: Конан 1996]. У цэлым культуралагічная канцэпцыя ідэолагаў уніяцтва засноўвалася на ідэі, што «Русь» развівалася па-за магістральнага шляху заходнееўрапейскай цывілізацыі, што было відавочным перабольшаннем.

Праваслаўныя палемісты не маглі не адказаць на выпады апанентаў. Сярод першых твораў такога роду вылучаецца праца астрожскага клірыка Васіля «О единой истинной православной вере». Аўтар лічыць праваслаўе адзінай «праўдзівай верай». На Усходзе, у Іерусаліме яна ўзнікла і «повсюду розмножишася». Праваслаўе паважана ўсімі, «кромь едины Римляне» [Острожский 1882:611, 608, 618]. З рэзкай крытыкай культуралагічных канцэпцый «скар-

гов и гербестов», якія пісалі «як... шатан казал», выступіў Г. Смат-рыцкі [Смотрицкий 1887:237, 247].

Адной з цэнтральных праблем палемікі на мяжы XVI – XVII стст. з'яўлялася праблема стаўлення да свецкай культуры, навуковых ведаў. Сфарміраваліся два асноўныя кірункі: нігілістычны, які адмаўляе карыснасць і мэтазгоднасць існавання асобнай ад хрысціянскага багаслоўя свецкай навукі і культуры (Вішэнскі, Арцемій і інш.), і канструктыўны, які прызнае неабходнасць, нароўні са Святым Пісаннем і працамі Айцоў Царквы, незалежных ад рэлігійных догматаў свецкіх ведаў і свецкай культуры (Л. Зізаній, М. Сматрыцкі, Ф. Іяўлевіч, П. Магіла, С. Косаў) [Падокшын 1990а: 115–116; Подокшин 1991; Старостенко 2001:85–89].

Аўтар «Вопросов и ответов православному з папежником», які з'яўляўся выразнікам нігілістычнага кірунку, абвяшчае адзінымі сапраўднымі ведамі «науку апостолскую и отцев святых» і сцвярджае, што «мудрость светская глупство есть у Бога». «Наука папежников» і развіццё свецкіх навук не даюць, па яго меркаванні, «доскональности и твердости» ў веры [Вопросы и ответы православному з папежником 1882:83, 106, 108]. Аўтар «Перестроги» «мудрости Аристотелева» і іншых «поганских философов» супрацьстаўляе «смиреномудрость Духа Святого» [Перестрога 1851:230, 234]. Васіль Астрожскі, які адмаўляе «философиею и прочинею здрадою», заклікае жыць «отложивши свое человеческое умышление, по преданию апостольскому... по древнему мудрьствовати» [Острожский 1882:671, 686–687]. Трэціраванне свецкіх ведаў некаторымі праваслаўнымі аўтарамі злучана з адмаўленнем «лацінскай мудрасці». «О русские чада, – гаворыцца ў сачыненні «До благочестивых» з Загараўскага зборніка, – избавите себе от темнаго ада, не в школах латинских розум купуйте, и их трутизнами души не питайте, погубите веру и святую славу...» [З «Загараўскага зборніка» 1991:187]. Праваслаўная вера тлумачылася як «правая мудрость евангелская и простота святая апостолская и отческая», «свобода души и сумненья», «богодухновенная мудрость» [Копыстенский 1878:904].

Для праваслаўных публіцыстаў канструктыўнага кірунку характэрна вельмі высокая адзнака ведаў, «кніжнай мудрасці». У «Палинодии» заяўлялася: «Великий бовем пожиток душе от книг святых бывает!» (параўн.: «Велика ведь бывает польза от учения книжного...» – «Аповесць мінулых гадоў» [Повесть временных лет 1950:302]). Капысценскі ўсхваляе Яраслава Мудрага як асветніка

Русі, які кнігі «на Словенский язык перекладал», «насеял книг», з якіх «мы жнемо приймуючи... науку» [Копыстенский 1878:985]. Прадстаўнікі канструктыўнага кірунку лічылі неабходным прылучэнне да заходняй культуры і навуцы. Баркулабаўскі мемуарыст ухвальна ставіцца да адукацыі маладога князя Саламярэцкага, які «почал учитися по руску грамоте и по грецку» ў Л. Зізанія, а затым звярнуўся «до науки латинския, до пана Максима Герасимовича Смотрицкого» [Полное собрание русских летописей 1975:184–185]. К. Астрожскі, як і ў свой час Скарына, бачыў шлях пераадолення крызіснага стану культуры («устали учители, устали проповедачы слова Божого, устали науки, устали казанья!») і «грубианства» духавенства ў рэфармаванні сістэмы асветы па ўзоры «сямі вольных мастацтваў», у «закладанье школ и наук вольных», прыцягненні да школьнай справы «ученых презвитеров» і «казнодеев добрых» [Памятники полемической литературы 1903:583, 587; Макарий 1996а: 298–299]. У школе ў Астрогу выкладаліся грэчаская, лацінская, «руская» і польская мовы, багаслоўе, дыялектыка, рыторыка, паэтыка, граматыка. Падобная праграма рэалізоўвалася ў брацкіх школах у Львове, Кіеве, Менску, Брэсце, Магілёве і некаторых іншых гарадах [Асвета і педагагічная думка 1985:52–60]. Гэта сведчыць пра ўсведамленне грамадствам, і першым чынам шырокімі пластамі «гарадскога паспольства», часткай праваслаўнага духавенства, значнасці свецкай культуры, ведаў і развіцця на гэтай аснове нацыянальных форм духоўнага жыцця. Інтэлектуалізацыі праваслаўнай культуры спрыяла стварэнне асветніцкіх і кнігавыдавецкіх цэнтраў у Заблудаве, Куцейна, Кіева-Пячэрскай лаўры, Вільні, Іўі, Магілёве [Голенченко 1989а]. Прылучала да навукі, літаратуры, філасофіі Захаду, фарміравала тып свецкіх і царкоўных дзеячаў «на мяжы культур» навучанне беларускай і ўкраінскай моладзі ў заходнееўрапейскіх універсітэтах [Падокшын 1998:45].

Свае надзеі на рэнесанс айчыннай асветы шматлікія палемісты злучалі са зваротам не толькі да заходняй, але і грэка-візантыйскай і старажытнарускай культуры. Аўтар «Перестроги» піша: «Школу Грецкую хто заложил, если не Грекове и патриарх сам?... и тогды в друкарни Грецкого и Словенского писма розмножилося... Теперь школы на всех местех закладаются... и церкви муруются» [Перестрога 1851: 222–223]. «В костелах Римских, – піша палеміст, – книг Словенских великими склепами знойдешь замкненых, которых на свет не выпустят, также есть и во Львове у мнихов Домини-

канов склеп великий книг наших Словенских учителских, до купы знесеных по збуренью и осегненью паньства Руского». У інтрыгах «папистов» ён бачыць прычыну таго, што не маглі «русины» «школ и наук посполитых розширяти». У адзнацы аўтара вельмі вялікая роля навукі, з яе развіццём ён злучае росквіт народа [Перестрога 1851:204]. Шэраг палемістаў звярталі ўвагу на адмоўныя наступствы гвалтоўнай уніізацыі для культуры і асветы грамадства. Калі б не унія, пісаў у «Абароне верыфікацыі» М. Сматрыцкі, то беларусы даўно мелі б новыя рэлігійныя кнігі, школы і да т. п., што цяпер «не хутка адбудзецца, а менавіта ў гэтым наш народ рускі сёння мае патрэбу» [Смотрицкий 1887б:441]. Аднак Л. Дравінскі, насупраць, паказваў на стымулюючую ролю экстрэмальнай сітуацыі ў развіцці айчыннай культуры і асветы: «... таковыя науки, таковыя училища, толико достойные и ученые люди в народе Российском никогда бы не открылись» [Древинский 1805:69].

Х. Філалет называе сцвярджэнні Скаргі пра адсутнасць навукі ў славян «дееписовым потваром» [Филалет 1882:1660], абгрунтоўвае думку пра культурны прыярытэт «греческих народов» (праваслаўных. – *В. С.*) перад «римским», у прыватнасці ў прыняцці навукі «Евангелиа Христова» [Филалет 1882:1654–1656]. Сачыненне Скаргі «Собор Берестейский», у якім той прыпісаў славянам «упорь, небаченье... правды... слепоту, нестаток, глупство», ён лічыў вельмі абразлівым для беларускага і ўкраінскага народаў («все, што ядовитая слинка до уст принесла») [Филалет 1882:1014].

Пра «сталости», «моци», «непорушности» праваслаўнай славянскай «наукі» пісаў аўтар «Палинодии». Пры гэтым «Латинский розум» тлумачыцца ім як «нижший и несталый» [Копыстенский 1878:901]. Сцвярджэнні пра перавагу «латинской» «науки» над «грецкой» аўтар лічыць хлуснёй, бо сама навука Рыма ўзыходзіць да грэчаскай. Гэта «суть... Платонова и Аристотелева и иных философов Грецких мудрость» [Копыстенский 1878:900]. Дадзены матыў ужо гучаў раней, у творы Г. Сматрыцкага: «... кому на свете може быти тайно, же с греков философы, з греков богословцы увесь свет маеть, без которых... Рим ничего не знаеть» [Смотрицкий 1887:241]. Захар Капысценскі прызнае прыярытэтным багаслоўскія веды, але не ігнаруе свецкія навукі, прылічае і іх да «божьей благодати». Ён піша як пра старых (Дыянісій, І. Златавуст, І. Дамаскін і інш. [Копыстенский 1878:901]), так і пра новых настаўнікаў у «народе Российском», завучы Стэфана Зізанія,

Лявонція Карповіча, «ученых мужей» у грэчаскай, славянскай і лацінскай мовах, «житием и наукою церковь Христову прославляючих, и книгами наполняючих» [Копыстенский 1878:912–913]. У процівагу Скаргу Капысценскі пастулюе роўнасць грэчаскай, лацінскай і славянскай моў: «И по Грецку, и по Латини, и по Словенску... положилисмо...» [Копыстенский 1878:696]. Падобную ідэю выказваў і вядомы кнігавыдавец, асветнік Лявон Мамоніч. Прызнаючы, што «головнейшими» мовамі былі спачатку «еврейский, еллинский и римский», ён падкрэсліваў у прадмове да Судзебніка (1617 г.), што «Словенский» з’явіўся «не без особливого споряженья божего...» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:76].

Вельмі востра абмяркоўвалася праблема календара. Грыгарыянскі каляндар 1582 г. (уведзены Папам Рымскім Грыгорыем XIII) адрозніваўся ад юліянскага большай дакладнасцю, адпавядаў дасягненням астранамічнай навукі. Аднак ва ўмовах Контррэфармацыі каляндарная рэформа ўспрымалася праваслаўнымі коламі беларускага і ўкраінскага грамадства як наступ на іх рэлігійныя і нацыянальна-культурныя правы, інтрыгі «папежников» [Голенченко 1989а:201–204; Іванова 1996:213]. Увядзенне новага календара ў Рэчы Паспалітай было абвешчана ўніверсалам С. Баторыя ў 1582 г., але масавыя пратэсты заахвоцілі манарха заявіць у акруговай грамаце 1584 г., што «до тое поправы.., гвалтом примушаны быти не мають» [Белорусский архив древних грамот 1824 Ч.1:40]. Дэкрэт 1585 г. дазваляў «старый календарь свободно сохранять» да дамовы па гэтым пытанні Папы Рымскага і ўсходніх патрыярхаў [Белорусский архив древних грамот 1824 Ч.1:43–44]. У палемічнай літаратуры пра немагчымасць прыняць «календарь Римский новый» з багаслоўскага пункту гледжання першым выступіў у дыспуце з Б. Гербестам Г. Сматрыцкі [Смотрицкий 1887:250–265]. Новая спроба каляндарнай рэформы была прадпрынята ў сувязі з Брэсцкай царкоўнай уніяй, што абвастрыла палеміку і супрацьстаянне па гэтым пытанні. Віленскія мяшчане ў лісце да ваяводы князю Радзівілу тлумачылі прыняцце новага календара як падначаленне рымскаму першасвятару, адмову ад «веры бацькоў» і культурных традыцый: «умыслили поддатисе под послушенство папежу Римскому и принять новый календар... на великую шкоду и розрух и уразу закону нашему старожитному хрестианскому...» [Археографический сборник документов 1870 Т.7:65]. У гэтым жа

духу пісаў Філалет: «Боимося, абы под заслоною того календара, на што иншого меры не брано: хотячи за тым календаровым шнурком через отца папежа укрученом, за часом што иншого с тагож варстату нам горшей несмачного на нас выволочи» [Филалет 1882:1192]. «Не приймаемо нового календаря», – вырашае праваслаўны Брэсцкі сабор 1596 г. [Боротьба Південно-Західної Русі 1988:140–141]. «Богопротивным» вынаходствам Рыма заве новы каляндар «Перестрога» [Перестрога 1851:225]. Гэтак жа катэгарычным быў аўтар «Вопросов и ответов православному з папежником». Юліянскі каляндар, у яго ўяўленні, «не потребовал жадное поправы.., есть сам в себе статечный и трывалый», а новы «явне кламство свое... показует». Аднак жа галоўная загана новага календара складаецца ў тым, што ён прывёў да «ростыркам» і «мешанине», «новым отщепенствам» у хрысціянстве. «Явный фалш есть и облудность мудрецов света того!» – робіць выснову палеміст [Вопросы и ответы православному з папежником 1882:89–91]. З. Капысценскі пісаў, што грыгарыянскі каляндар «правде и старожитности противный...», вядзе да рэлігійных звад, падрывае традыцыі талерантнасці: «есть блудный и непотребный, толко гвалченье свят и незгоду и звады творячий» [Копыстенский 1878: 785, 1174]. Як да «безаконому и безыменнаму» новаўвядзенню ставіцца да новага календара аўтар Баркулабаўскага летапісу: «Как того зовуть хто то подал? Ни Моисей, ни Христос! И то было велми скрыто, потайне межи собою ховано, аж до року 96» [Полное собрание русских летописей 1975:181–182]. Ён сцвярджаў, што спроба ўвядзення новага календара выклікала сапраўднае грамадскае ўзрушэнне: «Было великое замешание промежи панами и промеж людми духовными, также и людми простыми было плачу великого, нареканя силнаго, похвалки, посварки, забуйство, грабежи, заклинания, видячи яко новые свята установляли, праздники отменяли, купцом торги албо ярмарки поотменяли, праве было начало пристья антихристова, у таком великом замешанью» [Полное собрание русских летописей 1975:175, 177]. Летапісец лічыць вінаватымі ў гэтым, як і шматлікіх іншых «непорядках», польскія каталіцкія колы, «ляхов»: полацкі епіскап Тярлецкі «уводил новый календар, бо был родом поляк и мовил по полску» [Полное собрание русских летописей 1975: 182].

Супраціў вымусіў урад Рэчы Паспалітай узаконіць права праваслаўнага насельніцтва карыстацца старым календаром. З існуючай

традыцыяй была змушана лічыцца і Уніяцкая царква. Звяртае на сябе ўвагу адмысловая пазіцыя І. Пацея. У праблеме календара ён вылучаў два аспекты: 1) царкоўна-культурны і 2) астранамічны, навуковы. «Ям не математик, – але здаеть ми се, же тот календар (юліянскі. – *В. С.*) великое поправы потребовал...» [Потей 1882а: 139–144].

Істотна эвалюцыянуе ў разглядаемы перыяд саманазва народа. Праз самаідэнтыфікацыю этнас больш выразна і вызначана ўсведамляе і фіксуе сваю спецыфіку. Нароўні з эндаэтнонімамі (этнічнымі саманазвамі) значную цікавасць уяўляюць экзаэтнонімы (пазначэнні народа замежнікамі), тэрытарыяльна-дзяржаўныя паняцці і канфесіёнімы. Беларусы і ўкраінцы ўсведамляюць сябе праваслаўнымі «русінамі» і адначасова грамадзянамі Рэчы Паспалітай, якую лічаць сваёй айчынай і сваёй дзяржавай. Герасім Сматрыцкі пісаў свае творы для «правоверных» і «единоверных» (г. зн. праваслаўных) «народов руских», «для руси» [Смотрицкий 1887: 236–237, 240, 242]. Віленскае брацтва выдала ў 1597 г. «Ектезис» ад імя «людей руського народу» [Боротьба Південно-Західної Русі 1988:127, 128, 138, 139]. У Х. Філалета чытаем: «Мы, народу Руского и Литовского обыватели», «до нас, а особливе до Руского народу людей». Палеміст лічыць сябе праваслаўным «русином» і ў той жа час грамадзянінам Рэчы Паспалітай: «Мы, Короны Полской и панств до ней належачих обывателей». У яго самаідэнтыфікацыі выразна выяўлена канфесійнасць: «нас Греческой релеи людей», «мы, Греческой релеи люде», «мы, Грецкого набоженства люди» [Филалет 1882: 1750, 1564, 1194, 1030, 1570, 1008]. У Загараўскім зборніку апавядаецца пра прыход у «Россию» («Русь») да «богоизбранному российскому стаду» «российского учителя» Андрэя Першазваннага, дзякуючы якому «православная вера», «свет Руси возсияв». Набожны (праваслаўны) «русский роде» тут супрацьпастаўляецца ўніятам, «безумной Руси» [З «Загараўскага зборніка» 1991:179, 187–189].

Ананімны стваральнік «Перестроги» заве сваю краіну «Русью», «панством Руским». Таго, хто жыве на «руских землях», аўтар у этнічным сэнсе заве «Русином» незалежна ад праваслаўнага, уніяцкага ці пратэстанцкага веравызнання. У той жа час ён адрознівае «Русинов» ад «Поляков». Сустракаецца ў яго і этнонім «росийский»: «о... народе... нашом Росийском». «Русь» як канфесіёнім дыферэнцыруецца ад «евангеликов» і «Римлян», «Русины» права-

слаўныя – ад «Русинов» уніятаў: «если Русин, чи есть уният», што сведчыць пра моцны ўплыў на самасвядомасць канфесійнага фактару. У шырокім сэнсе «Руская земля» – усе праваслаўныя славянскія народы – супрацьпастаўляюцца «Римским заходним народам» [Перестрога 1851:204–205, 216, 224, 229–230].

Аўтар «Вопросов и ответов православному з папежником» лічыць сваю мову «рускай», а сябе – чалавекам грэчаскай (г. зн. праваслаўнай) рэлігіі: «мы, православныи», «наши Греческой религии». «Руские края» адрознівае ад «московских земель» [Вопросы и ответы православному з папежником 1882:11, 10, 105, 10]. «Русь, Москва, Грекове, Поляцы, Влоши, Немцы» як розныя народы згадваюцца Клірыкам Астрожскім [Острожский 1903:408]. Характэрна, такім чынам, што Русь беларуска-ўкраінскую, ці «літоўскую», ён дыферэнцыруе ад Русі «маскоўскай». Сустракаем у яго: «обыватели земель Руских», «великий народ Руский» [Памятники полемической литературы 1903:436, 437]. Л. Дравінскі зваў «народом российским» усё праваслаўнае («Греко-Российскаго исповедания») насельніцтва Рэчы Паспалітай, якое пакутуе, па яго меркаванні, ад уніі: «Неслыханные притеснения Российский наш народ как в Короне, так и в великом Княжестве Литовском переносит» [Древинский 1805:69–73]. А. Мужылоўскі, супрацьпастаўляючы «нашу рускую православную церковь» большасці «русского народа» і ўніяцкае «крывославие», у той жа час зваў уніятаў «частью Руси» [Памятники философской мысли 1991:57–58, 61; Мужиловский 1887:266, 277]. Падобна Мужылоўскаму, Іосіф Бабрыковіч («Синопсис» 1632 г.) «Рускими», «народом Руским», «Русью» лічыў як праваслаўных («знаменитой наш народ Руской доведен до... беды... за исповедание Греческаго закона...»), так і ўніятаў, ці «отторгшуюся от православия Русь» [Бантыш-Каменский 1805:90–92]. Нашчадкамі «первой России», «Русью» зваў суайчыннікаў Ф. Іяўлевіч [Старостенко 1998:16]. Баркулабаўскі летапісец этнонім «Русь» («народу рускому») не дыферэнцыраваў ад канфесіёніма і распаўсюджваў яго на беларускі і ўкраінскі народы, якія вызнаюць праваслаўе [Полное собрание русских летописей 1975:180]. «Зямлёй Рускай» зваў Магілёўшчыну і сумежныя беларускія тэрыторыі Трафім Сурта [Полное собрание русских летописей 1980:239].

Паняцці «россы», «Русь», «Россия», «русские» і да т. п. шырока выкарыстоўвае З. Капысценскі: «нас Россов православных», «роду Руского», «мы.., православная Русь» [Копыстенский 1878:321, 503,

731, 774, 869, 894, 899, 904, 913, 931, 1040, 1055, 1056, 1124 і інш.]. У той жа час ён адрознівае «Русь Литовскую» і «Русь Московскую»: «весь народ Русский в Литве». Гэта сведчыць пра тое, што аўтар пры ўсёй сваёй канфесійнай тэндэнцыйнасці ўлічваў аб'ектыўную этнічную рэальнасць. Варта адзначыць асаблівасць нацыянальнай самаідэнтыфікацыі «Палинодии». Раннія палемісты імкнуліся пазбягаць згадваць пра Рускую дзяржаву [Пашуто 1982:203], выразна дыстанцыравалі «Русь», «русский народ» Рэчы Паспалітай і «Москву». Процірастаўленне беларуска-ўкраінскіх земляў расійскім характэрна ў цэлым і твору Капысценскага («в Москве и в России», «Москва з Росью нашею» [Копыстенский 1878: 947, 1032]). У той жа час паленіст нярэдка выкарыстоўвае тэрмін «Россия» ў шырокім сэнсе, як Усходнеславянскі рэгіён у цэлым: «наша Россия Великая и Малая» [Копыстенский 1878:847, 1110]. Пад «Великой Россией» ён разумеў рускіх і Рускую дзяржаву, ці «Москву» («на Великую Россию до Москвы» [Копыстенский 1878:1058, 848–849, 914, 979]), да «Малой России» адносіў беларусаў і ўкраінцаў і адпаведныя тэрыторыі Рэчы Паспалітай: «Россия Малая теж, то есть Киев и Литва» [Копыстенский 1878:819, 1032].

Літаратурная спадчына І. Пацея сведчыць пра беларускую («рускую» ў тэрміналогіі разглядаемага часу) самасвядомасць аднаго з «архітэктараў» уніі. Пацей звяртаецца да «брати православия Руского», «народови Рускому», «до читателя хрестианского так Русина, яко Рымлянина» [Потей 1882а:112; Потей 1903:951, 949; Потей 1882:169]. «Родом русский», – казаў ён пра сябе ў Рыме ў снежні 1595 г. [Карташев 1992 Т.1:660]. Праваслаўе Пацей называе «набоженством руским», верай «руское», праваслаўнае духавенства – «руским» [Потей 1887:195; Потей 1903:695, 765]. Тых, хто вызнае праваслаўе, заве «своими», «Русью», «Руское религией люди» [Потей 1882а:115; Потей 1882:194; Потей 1903:833] і адлучае ад «поган», «геретиков» (пратэстантаў. – *В. С.*) [Потей 1882а:115; Потей 1903:607], але ў лістах да Сапегі ён усё-ткі заве праваслаўных «схизматиками» [Археографический сборник документов 1869 Т.6:163, 174]. Найболей характэрныя выразы ў творах Пацея: «православный народе Руский», «наша Русь», «я для своее Руси», «наша милая Русь», «у нашое милое Руси», «Русь наша», «предкове наши народу рускаго» і да т. п. [Потей 1882а:119, 121, 145; Потей 1882:171; Потей 1903:511; Потей 1863:285; Потей 1887: 194 і інш.]. Радзей выкарыстоўваюцца іншыя паняцці нацыянальнай і кан-

фесійнай самаідэнтыфікацыі: «росияне», «росиянине», «веры нашое греческое», «мы, греческое релией люди», «людем Церкви Греческой», «наши православников» [Потей 1882:185–186; Потей 1903:849]. Тэрмін «русин» палеміст ужывае ў адносінах да праваслаўных, у прыватнасці, піша пра аўтара «Апокрисиса» Філалета: «же не есть Русином.., але спросным геретиком», «будучи геретиком, а удается за Русина» [Потей 1903:665–667, 695]. Дадзены тэрмін ужываецца ім і ў больш шырокім, нацыянальным значэнні: «хоть Рымлянин, Грек ли, Русин ли, албо Поляк» [Потей 1903а:1069].

Варта адзначыць, што «Русь» у Пацея – гэта беларуска-ўкраінскія землі і народы, якія вызнаюць як праваслаўе, так і ўніяцтва. «Русь», якая не пажадала падпарадкавацца Рыму і прыняць уніяцтва, – «безумная», але «наша... Русь» [Потей 1903:509]. У духоўным завяшчанні мітрапаліта ў якасці палітоніма Заходняй Беларусі выкарыстоўваецца назва «Литва». Выказваючы жаданне пра месца пахавання, ён пісаў: «А если в Литве, ино где наближей – альбо у Вилни, в соборной церкви, альбо в Новагородку...» [Потей 1883:393]. На тэрыторыю і насельніцтва Маскоўскай дзяржавы назва «Русь» Пацеем, як і большасцю іншых аўтараў, не распаўсюджвалася. Ужываліся паняцці «Москва», «панство Московское», «народ Московский» [Потей 1903а: 1079; Потей 1863: 286].

У самаідэнтыфікацыі М. Сматрыцкага дамінуюць паняцці «русская земля», «наш русский народ», «мы, Русь», «русская церковь» і да т. п. [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:163, 174–175, 177–185 і інш.]. Рэч Паспалітая, па яго меркаванні, засноўваецца на згодзе «польского, литовского и русского» народаў [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:184]. У «Суппликации» 1623 г. і іншых працах Сматрыцкі распачаў спробу абгрунтаваць этнічнае адзінства беларусаў (і ўкраінцаў), нягледзячы на «пагубное разделение религии... в нашем русском народе» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:177]. «Русский народ» у яго ўяўленні падзяляецца на «Русь греческого вероисповедания» (усходняга паслухмянства) і «Русь римского вероисповедания» (заходняга паслухмянства), да якой адносіцца і новая «униатская Русь». Рэлігійная канверсія («переход русина из греческой веры в римскую»), на думку аўтара, дапушчальная, калі са зменай веравызнання не парушаюцца правы

«греческой веры» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:180–182]. Ідэя этнічнага адзінства «Руси» выказвалася Сматрыцкім і ў сачыненнях уніяцкага перыяду. Ён заве праваслаўе і ўніяцтва «всей руской нашей церковью» ў лісце 1629г. (1627?) Віленскаму праваслаўнаму брацтву [Архив Юго-Западной России 1883 Ч.1:605–607]. У пасланні 1630 г. Папе Урбану VIII уніят Сматрыцкі заве сябе «русином» і разважае пра сродкі звароту «русинов-схизматиков» ва унію [Смотрицкий 1994: 10, 13–15].

«Русская», г. зн. беларуска-ўкраінская, нацыянальная самаідэнтыфікацыя ўніяцкіх аўтараў з'яўлялася выразам прэтэнзій Грэка-каталіцкай царквы на ўяўленне інтарэсаў усёй усходнеславянскай этнічнай агульнасці Рэчы Паспалітай [гл.: Коялович 1865:XVI (заўв.); Ластоўскі 1926:250; Марозава 1996; Палуцкая 1993; Сагановіч 1996]. У творах віленскага ўніяцкага архімандрыта Л. Крэўзы мы сустракаем: «наша Русь», «к нашему Русскому благочестию», «Русия», «народу Русского», «родом Русин», «в панствах Русских», «в краинах Русских» [Кревза 1878:162, 164, 225, 227–231, 242, 246 і інш.]. Аўтар лічыць праваслаўных і ўніятаў «исповедующими Греческую религию, но разъединенными в ней» [Кревза 1878:158]. Пра «в релии розрозненых руских» пісаў і І. Вельямін-Руцкі [Голубев 1891 Вып.1:79]. Ён зыходзіў з існавання адзінага народа ВКЛ з уласнымі дзяржаўнымі і царкоўнымі (уніяцкімі) традыцыямі, на якіх абгрунтоўваў ідэю аўтакефальнай уніяцкай царквы [Кутузова 1996:87; Рутский 1887:454–461]. Назвы «край русский», «Русь», «русский народ», «русские» і т. п. ужываліся І. Кунцэвічам і ў пазнейшай уніяцкай публіцыстыцы [Кунцевич 1862:82; Кунцевіч 1988:231; Сакович 1878:22–23, 38, 46, 48]. Уніяцкія архірэі тытулаваліся, падобна праваслаўным, мітрапалітамі «рускими» («всей Руси», «всея Русии») [Потей 1883:391, 392; Вестник 1862:№ 4; Голубев 1891 Вып.1:№ XI].

Этнонім «Русь» прызнаваўся і каталіцкімі аўтарамі. Да «народа руского» [Скарга 1882: 228, 485, 488 і інш.] звяртаўся П. Скарга. Ён называе беларуска-ўкраінскія землі «рускими краями» [Скарга 1903:210, 274, 306], «Русью» [Скарга 1903:282], беларусаў і ўкраінцаў – «рускими народами» [Скарга 1882:488, 492; Скарга 1903:306]. Я. Г. Шчэнсны заклікаў адмовіцца ад спроб знішчыць «Русь в Руси», маючы на ўвазе ў першым выпадку праваслаўе, у другім –

усходнеславянскія землі Рэчы Паспалітай, населеныя «руским народом» [Щенсный 1865:70–71]. Абодва аўтары як суседнюю краіну і іншы этнас згадваюць «Москву» («W Rusi y na Moskwie»), «народ московский» [Скарга 1882:487; Щенсный 1988:208].

Праваслаўна-ўніяцкае насельніцтва Рэчы Паспалітай лічылі «русинами», «русью» каралеўскі ўрад і Ватыкан. Грамата Жыгімонта III ад 2 жніўня 1595 г. дэкларавала, што пры прыняцці уніі вышэйшыя духоўныя пасады будуць падавацца «только людем Руского народу и их власное религеи» [Уния в документах 1997: 108]. «Русскими (рутэни) епископами» названы епіскапат, які пагадзіўся на унію, у буле Клімента VIII ад 23 снежня 1595 г. [Уния в документах 1997:118]. Грамата ад 3 сакавіка 1633 г. Уладзіслава IV праваслаўнаму магілёўскаму брацтву адрасавана «Руси старой в унии не будучей» [Археографический сборник документов 1867 Т.2:45]. Уніяты («которыи суть в унии костела светого Римского») і праваслаўныя («которые в той унии не суть») разглядаліся адным «народом Руским» у каралеўскіх прывілеях таго ж года мітрапаліту П. Магілу і епіскапу І. Бабрыковічу [Археографический сборник документов 1867 Т.2:48; Уния в документах 1997:205].

У палемічнай літаратуры выкарыстоўвалася таксама назва «Белая Русь», што з’яўлялася адной з найболей істотных тэндэнцый палітанімічнай ідэнтыфікацыі беларускага этнасу разглядаемага часу.

Сярод твораў канца XVI ст. гэта назва выяўляецца ў прысутнай у тэксце «Антиризиса» (1599 г.) І. Пацея «Инструкции пану Лушковскому...» (1595 г.), якая належала К. Астрожскаму. У ёй князь пісаў пра трывогу з нагоды уніі, што расце ў «краях и землях Польских, Киевских, Волынских, Подляских, Львовских, Премыских, на Белой Руси и в Литве» [Памятники полемической литературы 1903:651]. Хутчэй за ўсё, пад «Белай Руссю» ён разумеў усходнебеларускія землі. У 1616 г. «Белую Русь» згадваў у «Отписе на лист виленских унитов» А. Мужылоўскі. Ён высмейвае рымакаталіцкае і ўніяцкае духавенства, якое «от панства до панства ... бегает»; «Не далеко им... Киев, недалеко Минск, Белая Русь, о околичных местечках, селах немовлю» [Архив Юго-Западной России 1887 Ч.1:277]. З. Капысценскі сцвярджаў у «Палинодии» (1621 г.), што здаўна «все Белой, и Чорной, Всходной, Полночной и на полдне лежачей Руси народове... под зверхностью патриархи Константинополского, стале и статечне трвают». У іншым месцы ён

адрознівае «Белую Россию» не толькі ад «Черной», але і ад «Литвы». Сустракаем у трактаце і тэрмін «Белоруссия»: унія «напродь в Берестю, в Пинску.., а потом пришло до Вилна, до Полоцка, до Витепска, до Орши, до Могилева и до инших мест Белорусских» [Памятники полемической литературы 1878:955, 1006, 1065]. «Белая Русь» у Капысценскага і, відаць, у Мужылоўскага – сучасная Усходняя Беларусь. Падобная лакалізацыя ўласцівая і шэрагу іншых прац дадзенага перыяду.

У творы «Эленхус, или Обличение язвительных сочинений» (1622 г.) М. Сматрыцкі адзначаў, апісваючы ганенні супраць праваслаўя, што «по Литве и по всей Белой Руси чинятся зверские насилия» [цыт. па: Немировский 1990:15]. У «Суппликации» 1623 г. геаграфія «Белой Руси» выразна вызначана: «... это – Полоцк, Витебск, Мстиславль, Орша, Могилёв, Дисна и другие [города] в Белой Руси. <...> В Белой Руси, в Орше и в Могилеве... (І. Кунцэвіч. – *В. С.*) уже пять лет держит церкви запечатанными. <...> В белорусском Полоцке этот же отступник, владыка полоцкий, издевательски приказал полоцким мещанам откопать мертвецов, недавно похороненных на кладбище, и бросить их собакам на съедение, как какую-нибудь падаль». Беларускія гарады Вільня, Менск, Гародня, Слонім, Брэст аднесены Сматрыцкім да «Литвы», Пінск, Мазыр – да «Полесья», Гомель, Рэчыца – да «Понизовья» [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии 1962:183–184]. У працы «Лифос» (каля 1644 г.) П. Магіла заклікаў у пошуках прыкладаў манаскай набожнасці звярнуць увагу на «Белую Русь», Куцеінскі і Буйніцкі манастыры [Голубев 1898 Т.2:390]. А. Філіповіч пісаў у «Диариуше» (1646 г.), што адправіўся «на Белую Русь по ялмужну», але ў Копысе, Шклове, Магілёве і Галоўчыне «мне там всюды ялмужны недано: выбирано ее пилно епископови своему, господину отцу Сильвестрови Косовови» [Памятники полемической литературы 1878:54–55].

Такім чынам, змест самасвядомасці дадзенага этапу абумоўлены рэзкім абвастрэннем рэлігійнай барацьбы ў сувязі з актывізацыяй Контррэфармацыі і гвалтоўнымі ўводзінамі Брэсцкай царкоўнай уніі. Грамадская свядомасць пранікаецца духам канфрантацыі. Выразна выяўляецца феномен разарванай самасвядомасці: з аднаго боку, беларусы (і ўкраінцы) лічылі сябе грамадзянамі, патрыётамі Рэчы Паспалітай, з іншага – зведалі дыскрымінацыю

па рэлігійнай і нацыянальна-культурнай прыкмеце, што вяло да размывання і нават разбурэння грамадзянскай самасвядомасці. Працягваецца працэс адчужэння палітычнай эліты ад простага народа, а таксама народа ад дзяржавы. Істотна ўзрастае значэнне канфесійнага фактару.

У публіцыстыцы канца XVI – 20-х гадоў XVII ст. абмяркоўваліся найактуальнейшыя праблемы не толькі рэлігійна-царкоўнага, але і нацыянальна-культурнага, грамадска-палітычнага жыцця, вызначаліся шляхі далейшага гістарычнага развіцця Беларусі і Украіны. У поглядах палемістаў выяўляецца імкненне глыбей зразумець сваю гісторыю, культуру, рэлігійныя традыцыі, месца ў супольнасці еўрапейскіх народаў. Сцвярджэнні каталіцкіх аўтараў пра культурна-гістарычную, а ў шырокім плане і нацыянальную безгрунтоўнасць беларусаў і ўкраінцаў выклікалі шырокую зваротную рэакцыю з боку праваслаўных пісьменнікаў. Довадам сваіх апанентаў яны супрацьпаставілі гістарычныя дакументы, факты, якія сведчаць пра старажытнасць і высокі ўзровень заснаванай на хрысціянска-візантыйскіх каштоўнасцях беларускай і ўкраінскай культуры, асаблівае значэнне «грэцкай мудрасці», «праўдзівасць» праваслаўнай веры, роўнасць лацінскай, грэчаскай і славянскай моў і да т. п.

Істотнае значэнне мелі дыскусіі па праблеме стаўлення да свецкіх ведаў, пытанні пра ролю і значэнне культуры Захаду. Склаліся два асноўныя кірункі: нігілістычны, які абвяшчаў адзінымі сапраўднымі ведамі багаслоўе, «мудрасць евангельскую» і «прастату апостальскую», і канструктыўны, які прызнаваў карыснасць і важнасць свецкіх ведаў. Прадстаўнікі канструктыўнага кірунку ў праваслаўі пазітыўна ставіліся да заходняй культуры, выступалі з ідэяй сінтэзу лацінскай і славяна-візантыйскай адукаванасці. Культуралагічная канцэпцыя ўніяцкіх аўтараў прадугледжвала аднабаковую духоўную пераарыентацыю на Захад, збліжэнне з Рыма-каталіцкай царквой. У той жа час вялікае значэнне ўніяты надавалі захаванню некаторых усходнехрысціянскіх багаслоўскіх і культурных традыцый, роднай «рускай» (г. зн. беларускай і ўкраінскай) мовы і традыцыйнай «славенскай» (г. зн. царкоўнаславянскай) мовы набажэнстваў.

Адрозненне пазіцый вызначылася пры абмеркаванні праблемы царкоўнай уніі. Яе неабходнасць абгрунтоўвалася прыхільнікамі

як спосаб захавання канфесійнага і грамадзянскага адзінства, умова супрацьстаяння рэфармацыйнаму руху. Тэарэтычна унія ўтрымоўвала пазітыўную ідэю пагаднення і духоўна-культурнага збліжэння Усходу і Захаду, але яе фарсіраванае, гвалтоўнае ўвядзенне сустрэла рашучае процідзеянне ў значнай часткі праваслаўнай супольнасці, прывяло да грамадскіх узрушэнняў, расколу народа па этнаканфесійнай прыкмеце. Працэс гэты атрымаў яркае адлюстраванне ў грамадска-філасофскай думцы, творах антыўніяцкіх палемістаў. Абарона праваслаўя злучалася з барацьбой за нацыянальна-культурную свабоду, годнасць «Русі».

Канцэпцыю рэлігійнай свабоды, выпрацаваную айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думкай XVI ст., абгрунтоўвалі і патрыятычна арыентаваныя, цвяроза думаючыя публіцысты і грамадскія дзеячы каталіцкага веравызнання. Яны спрабавалі прадухіліць рост нацыянальна-рэлігійнай канфліктнасці ў грамадстве, у якой угледжвалі пагрозу распаду дзяржавы. Ідэя грамадзянскай і рэлігійнай згоды была найцяснейшым чынам злучана з гуманістычнымі патрабаваннямі палітычнай роўнасці народаў і канфесій Рэчы Паспалітай, прававога рэгулявання грамадскіх працэсаў, безгвалтоўнага вырашэння пытанняў духоўнага жыцця.

У канцы XVI – першай палове XVII ст. працягваецца працэс нацыянальна-этнічнага самавызначэння, які выяўляўся ў эвалюцыі этнапалітаніміі беларусаў. Дамінантным з'яўляўся энда- і экзаэтнонім «рускі» ў розных сваіх мадыфікацыях («Русь», «русіны», «росы» і да т. п.). Паняцце «Русь» распаўсюджвалася галоўным чынам на беларускі і ўкраінскі этнасы і толькі ў некаторых выпадках – пад уздзеяннем ідэалагічных арыентацый аўтараў – і на «Маскву». Пры гэтым тэрмін «рускі» часта служыў для пазначэння як этнічнай, так і канфесійнай прыналежнасці, а нярэдка той і іншай адначасова. Сустракаюцца і такія паняцці, як «Беларусь» і «Белая Русь», якія маюць вельмі выразную, усходнебеларускую лакалізацыю. Веравызнаўчая дыферэнцыяцыя грамадства, рост канфесійнага супрацьстаяння былі зніталаваны з уяўленнем пра агульнае грамадзянства ў межах Рэчы Паспалітай, пра адзіны этнас – «рускі народ» незалежна ад рэлігійнай прыналежнасці. Дамінантны да канца XVI ст. канфесійны кантэкст тэрміна «рускі» (праваслаўны хрысціянін) паступова выцясняецца этнічным зместам паняцця, што з'ўлялася адной з перадумоў з'яўлення ў самаідэнтыфікацыі вызначэння «беларусцы» [гл.: Старасценка 2010:119–129].

1.4. Усведамленне грамадскага быцця ў беларускай думцы 20–90-х гадоў XVII ст.

На працягу ўсяго XVII ст. у грамадска-філасофскай думцы Беларусі дамінавала праблема захавання нацыянальна-культурнага і палітычнага суверэнітэту народа, якая выступала пераважна ў форме барацьбы за рэлігійную свабоду [Падокшын 1990а:238, 259; Старостенко 2001:70–137]. Аднак спосабы яе рэалізацыі перажывалі істотныя змены, мадыфікуючыся пад уздзеяннем наяўных умоў грамадскага быцця Рэчы Паспалітай.

Адной з якасных асаблівасцей айчыннай думкі і нацыянальнай самасвядомасці 20–30-х гадоў XVII ст. з’яўляецца распачаты працэс усведамлення бесперспектыўнасці працягу нацыянальна-рэлігійнай канфрантацыі. Сітуацыя, якая склалася ў сувязі з Віцебскім паўстаннем 1623 г., пераконвала, што гвалт не толькі не здольны вырашыць канфесійны канфлікт, але і заганяе сітуацыю ў тупік, стварае рэальныя перадумовы для грамадзянскай вайны. У асяроддзі часткі гараджан і шляхты, у праваслаўнай інтэлектуальнай эліце спела перакананне, што стратэгія бескампраміснага проціборства вядзе толькі да распальвання ўзаемнай нянавісці, што яна бесперспектыўная ва ўмовах, калі Уніяцкая царква трывала забяспечыла сабе заступніцтва і падтрымку правячых кругоў Рэчы Паспалітай, а рады прыхільнікаў праваслаўя ў сілу шэрага акалічнасцей (паланізацыя шляхты і інш.) значна аслабелі. Іншым найважнейшым фактарам развіцця нацыянальнай самасвядомасці разглядаемага перыяду з’яўлялася выспелае перакананне ў неабходнасці духоўна-культурнага абнаўлення грамадства і Праваслаўнай царквы. Усё гэта абумовіла распрацоўку беларускай і ўкраінскай думкай новай стратэгіі – стратэгіі сацыяльна-рэлігійнага кампрамісу, заснаванай на адмове ад сілавых метадаў рашэння канфесійных спрэчак і пераносе цэнтра цяжару на легальную царкоўна-палітычную і культурна-асветніцкую дзейнасць. Дзейнасць гэта злучана з выйсцем на гістарычную арэну новага пакалення праваслаўных царкоўных і культурных функцыянераў, прыхільнікаў ідэі мірнага і канструктыўнага сінтэзу ўсходніх і заходніх духоўных каштоўнасцей. Да гэтага пакалення належалі дыдаскалы і навучэнцы беларускіх і ўкраінскіх брацкіх школ, прафесары і студэнты Кіева-Магілянскай акадэміі. Ідэолагамі і выразнікамі дадзенай тэндэнцыі з’яўляліся Фама Іяўлевіч, Сільвестр Косаў, Пётр Магіла, Сімяон Полацкі і інш.

Спроба асэнсавання айчыннага быцця ў новых умовах была прадпрынята дзеячам брацкага руху Фамой Іяўлевічам (канец XVI – не пазней 60-х гадоў XVII ст.). Першапачатковую адукацыю ён атрымаў у школе Магілёўскага Спаскага брацтва, у далейшым – у Кіеўскай Богаяўленскай брацкай школе. У сярэдзіне 20-х гадоў XVII ст. Іяўлевіч – студэнт факультэта «навук вызволеных» Кракаўскага (Ягелонскага) універсітэта, які скончыў у 1625 г. Выкладае ў Кіеўскай брацкай школе, а з 1628 г. займае пасаду яе рэктара, змяніўшы М. Сматрыцкага. Рэктарства Фамы доўжылася да 1632 г., калі адбылося аб'яднанне школ Кіеўскага брацтва і Кіева-Пячэрскай лаўры і створана славутая Кіева-Магілянская акадэмія.

З літаратурнай спадчыны Фамы да нашага часу захавалася філасофска-публіцыстычная паэма «Лабірынт, або Заблытаная дарога, дзе Прыгожая Мудрасць з абавязку свайго панам Магіляўчанам і тым, хто ў пачынаннях сваіх ім падобен, найкарацейшы і найлепшы шлях паказвае». Твор быў выдадзены асобнай кнігай у 1625 г. на польскай мове ў кракаўскай друкарні Францыска Цэзарыя Старэйшага [Соболевский 1898; Голенченко 1983; Labirynt 1984; Крекотень 1984; Лабіринт 1988; Голенченко 1989а:121–124; Саверчанка 1992: 112–119; Старостенко 1998; Лябірынт 1999; Старасценка 2003; Галенчанка 2008:348–350; Старостенко 2009 і інш.]

Паэма Іяўлевіча алегарычная і сімвалічная, апавяданне вядзецца ад імя «Прыгожай Мудрасці», вуснамі якой аўтар выкладае свае думкі і меркаванні. Спадарыня «Прыгожая Мудрасць» падаецца як вышэйшая дабрадзейнасць, грунт усякага добрага пачынання і «агульнага дабра». Мудрасць спрадвечна і бязмежна: «пакуль гады плывуць, пакуль жыццё вядзецца». Мудрасць вызначае існаванне ўсіх рэчаў, «сусвет песціць», ратуе дзяржавы і грамадскі дабрабыт, забяспечвае разумнасць нябёс і чалавечага быцця. Без яе «надзейнай абароны спыніўся б хутка свет шалёны». Няма нічога патаемнага, што магло б схавацца ад яе «пільнага вока». «Мудрасць над усім, бо ўсім жывым кіруе». Яна ведае,

Як свет с пачатку ідзе, як свет зрабіўся светам,
Як не было нічога перад гэтым,
Як месціцца зямля ў сваіх халодных межах,
Як ва ўсім жыве жыццё ў сваіх хацежах.
З чаго зацьменне сонца, ззянне
Незлічоных зор і іх нябеснае блуканне.
Адкуль людзі і зверы пайшлі, адкуль агні і росы,
Адкуль Арктур і Воз, і чарвякі, і косы...

Мудрасць апякае чалавечы род, дапамагае спасцігнуць тое, што «зразумець цяжка», знайсці адказы на пытанні нават паўсядзённага, зямнога жыцця працоўнага чалавека: «калі выходзіць з плугам, дзе сеяць, сад садзіць, касой вітацца з лугам...» Няма большага скарбу, сцвярджае Фама, як спадарыня «Прыгожая Мудрасць» – інтэлектуальнае жыццё – і заклікае «да скону сваіх дзён» пазнаваць яе таямніцы.

«Лабірынт» фармальна адрасаваны малодшаму праваслаўнаму магілёўскаму брацтву, але па сутнасці звернуты да ўсяго мяшчанскага саслоўя і наогул да ўсяго «шляхетнага народа Славянскага» [Голенченко 1989а:121] – насельніцтва беларускіх і ўкраінскіх зямель. Паэт імкнецца перасцерагчы радзіму «ад нястач і непагоды», накіраваць суайчыннікаў да духоўнага адраджэння. Гуманізм і патрыятызм аўтара, яго адданасць нацыянальна-культурнай традыцыі адлюстраваны ў глыбокім гістарычным і філасофскім змесце паэмы.

Фама занепакоены сучасным станам грамадства, радзімы. Надышоўшаму «жалезнаму веку» ён супрацьпастаўляе мінулы «залаты век», калі гаспадарылі «згода», верацярпімасць, павага да іншага, уладары кіраваліся інтарэсамі «агульнага дабра». На змену «залатому веку» прыйшоў час «зладзейства, здрады, хлусні і рабаванняў, захопу спадчыны, фальшывых завяшчанняў». «Няма ўжо, – сумна канстатуе «Мудрасць», – сапраўднага ўяўлення аб дабрачыннасці або сапраўднай справядлівасці». У грамадстве «свада», «звада», і выклікалі іх парушэнні рэлігійных і палітычных свабод, разлад у «Царкве Божай», здрада «тых, хто ўзначальваў духоўных» (епіскапат, які прыняў унію). У гэтых і іншых выказваннях аўтара адлюстравана антыўніяцкая накіраванасць, вельмі характэрная для айчыннай літаратуры мяжы XVI–XVII стст.

Асабліва небяспечным для грамадства і дзяржавы з’яўляецца, на думку паэта, унутраны разлад: «дабро агульнае пры ўнутранай нязгодзе ляжыць у смутнасці і патаемнай шкодзе». Дабрабыт народа і краіны грунтуецца на грамадскім кампрамісе, «святой згодзе». Землі, дзе яны ўсталёўваюцца, «суцяшаюцца жаданым пакоем», там «шаблі на сярпы да крывыя косы перакоўваюць» і «гарады з руінаў паўстаюць». Прапагандуючы ідэю «згоды», мысліцель заклікае суайчыннікаў узняцца над вузкасаслоўнымі інтарэсамі і сумеснымі намаганнямі адрадзіць «агульнае дабро».

Духоўную апору нацыянальнага адраджэння аўтар бачыць у «даўніне», у вялікім гістарычным мінулым «старадаўніх высакародных

Славян». Прыгадвае слаўныя традыцыі продкаў, якія «клапаціліся, каб згода мацнела» і за то «вялікую вядомасць мелі»:

> Вачыма продкаў глянь у даўнія часы,
> І ўбачыш – большай часткай свету валодалі яны.
> Ад Адрыятыкі да замерзлых водаў
> Народ Славянскі ўсім з дзяржаўнасцю валодаў.
> Шляхамі продкаў ідучы, а не глухімі,
> Славілася першая Расія дзеямі сваімі:
> Агнём пабожнасці, паглядам шчырай згоды,
> Бадзёрым сэрцам, дзе любоў жыла заўсёды.

Іяўлевіч – прыхільнік ідэі гістарычнага радства, духоўнага адзінства ўсходніх славян. Вытокі айчыннай гісторыі і культуры Фама бачыць у эпосе Кіеўскай Русі («першай Расіі»), падкрэслівае велізарную значнасць культурна-палітычнай спадчыны Старажытнай Русі для «Русі» сучаснай, беларускай і ўкраінскай.

Патрыятычная пазіцыя Фамы выяўляецца і ў «пахвальным слове» запарожскаму казацтву, якое гераічна бараніла паўднёвыя межы краіны ад турак і крымскіх татар, а таксама процідзейнічала ўніяцкаму наступу на праваслаўе. Паэт упэўнены, што «заўсёды будзе ўшанаваны гурт маладзецкі».

Вялікае месца ў паэме займае крытыка «непарадку» ў Праваслаўнай царкве, абвінавачанне злоўжыванняў, маральнага заняпаду кліру: «самавольства» пры адпраўленні служб, адступы ад кананічнага багаслоўя («вучэнне з байкамі пераплятаюць»), хабарніцтва і злоўжыванне «хмельнага зелля» і г. д. Фама са шкадаваннем канстатуе, што духоўныя пасады займаюць «людзі простыя». Атрымліваючы прыходы па спадчыне, яны «навукамі добрымі» не цікавяцца, царкоўную справу «запусцілі». Таму «ляжаць на сталах некранутыя мемарыялы, а ў запляснелых трэбніках бегае моль». «Як жа яны пра Бога вучаць, – абураецца паэт, – калі самі не разумеюць?... Не святло, а цемру ўкараняюць».

Надзею на выратаванне Айчыны, культурнае адраджэнне Іяўлевіч звязвае з брацкім рухам. Брацтвы арганізаваліся ў канцы XVI–XVII ст. амаль ва ўсіх буйных гарадах і мястэчках Беларусі і Украіны, займаліся аднаўленнем школьнай справы, мецэнацтвам, адчынялі друкарні і шпіталі, падтрымлівалі таленавітую, здольную да навукі моладзь, баранілі нацыянальна-рэлігійныя інтарэсы праваслаўнага насельніцтва краіны. Паэт верыць у невычэрпнасць жыццёвых сіл народа, бачыць у брацкіх суполках прыклад згоды і грамадскага спакою, падтрымлівае жаданне землякоў аб'яднацца

на ўзор жыхароў Львова і Вільні, дзе раней паўсталі такія супольнасці. Сведчаннем нацыянальна-духоўнага абуджэння магіляўчан, іх гатоўнасці змагацца за сваі сацыяльна-палітычныя і культурна-рэлігійныя правы Фама лічыць з’яўленне ў «слаўным Магілёве» побач са старэйшым малодшага брацтва:

> Вось і паўстала ваша маладое брацтва,
> Каб весялей было за вечны клопат брацца.
> <...>
> Яно ў новых школах разгарне работу,
> Яно ў старых бацьках падмаладзіць ахвоту.

Іяўлевіч клапоціцца аб развіцці айчыннай духоўнай культуры, яе захаванні перад пагрозай дэнацыяналізацыі. Асаблівае значэнне мысліцель прыдае асвеце. Ён захапляецца антычнай навукай і літаратурай, услаўляе Арыстоцеля, які «ў навуках верхаводзіў» і карыстаўся заступніцтвам самой «Мудрасці». Услед за Скарынам добразычліва выказваецца пра мудрае дзяржаўнае кіраванне заступніка навук «вялікага Саламона», рэкамендуе для чытання грэчаскі раман «Александрыя». На прыкладзе Аляксандра Македонскага паказвае, што дзяржаўныя дзеячы станавіліся вялікімі дзякуючы мудрым выхавальнікам.

Асветнік цвёрда перакананы, што без належнай увагі да адукацыі нельга забяспечыць стабільнае існаванне краіны, яе далейшае развіццё і росквіт. З’едліва высмейвае рэтраградства тых «мілых месцічаў», якія «больш пра гандаль, чым пра школу» клапацяцца. Пагарда школьнай справы ўжо прынесла свае сумныя вынікі: не хапае адукаванай моладзі, здольнай «ад шчырага сэрца Айчыну праслаўляць». Вучоныя ж чужаземцы маюць клопат толькі пра сваю кішэню: «падобна птахам, пакуль галодныя, в’юцца па-над дахам. А наядуцца – і ў свае лятуць мясціны».

Развіццё асветы Фама лічыць агульнанацыянальнай справай. Няўвага да адукацыі і навукі вядзе да дэградацыі грамадства, народа: «гінуць гожыя навукі – вам не справа, таму так ваша растае, як снег, дзяржава». Адраджэнне навук, развіццё адукацыі раўназначна турботе «аб радзіме і веры». Іяўлевіч заклікае заможных мяшчан, усіх «высакародных Славян» успомніць традыцыі мецэнацтва, садзейнічаць школьнай і царкоўнай справе, праявіць сябе ў «дастойным папячыцельстве».

Выступаючы за далучэнне да еўрапейскай навукі і адукацыі, Фама ў той жа час спрабуе перасцерагчы беларускую моладзь, якая

імкнецца для атрымання ведаў у «чужыя сады» (заходнееўрапейскія ўніверсітэты), ад небяспекі «невылечнага струпа» і «блуднай слепаты» – уплыву рэфармацыйнай і каталіцкай ідэалогіі. У той жа час ён выступае за стварэнне айчыннай вышэйшай школы, дзе быў бы ажыццёўлены сінтэз еўрапейскай адукаванасці і нацыянальна-рэлігійных духоўных каштоўнасцей, апярэджваючы тым самым скіраванасць дзейнасці Пятра Магілы. Спробу рэалізацыі гэтай ідэі Фама ажыццявіў у 1628 г., узначаліўшы Кіеўскую Богаяўленскую брацкую школу. У далейшым гэты асветніцкі праект быў ажыццёўлены П. Магілам у створанай у 1632 г. на базе Кіеўскай брацкай школы і школы Пячэрскай лаўры Кіева-Магілянскай калегіі.

Аддаючы даніну існуючым літаратурным традыцыям і з’яўляючыся шчыра рэлігійным чалавекам, Іяўлевіч не ігнаруе ідэі хрысціянскага правідэнцыялізму:

> Бог
> Выпрабоўвае часам, што праўда, але і ўзнагароджвае.
> <...>
> Усё з падзякай прымайце, што Бог вам пасылае.
> Шчасце ці няшчасце – за ўсё дзякуеце.

Разам з тым Іяўлевіч ускладае вялікія надзеі на свабодную дзейнасць чалавека. Паэт поўны гістарычнага аптымізму, падахвочвае суайчыннікаў да грамадскай актыўнасці, пераконвае, што бяздзейнасць можа «бядой павярнуцца»:

> Не апускайце рук, высакародныя Славяне,
> Трэба бароцца, пакуль сіл хапае.

Аўтар расцэньвае становішча радзімы як трагічнае, але не бязвыхаднае: «Ёсць надзея на лепшае ў вашага краю». Ён верыць, што з дапамогай «Мудрасці», грамадскай згоды можна вярнуць «славу продкаў» і «свае даўнія свабоды зноў здабыць», а «калі Рэч Паспалітая ранейшай дарогай пойдзе, тое ўсё, што зняважана, на новай глебе ўзыдзе».

Маналог «Мудрасці» завяршаецца добрым наказам «высакародным Славянам», упэўненасцю, што надзеі на лепшае, годнае жыццё стануць рэальнасцю.

> Высакародныя Славяне, расчыніце вочы,
> Няхай цвярозы клопат вашым быць захоча.
> Як найглыбей вы розум свой ускалыхніце,
> Мяне пры гэтым добрым словам памяніце.
> Адно ў малітвах, Богу кленчачы, шукайце
> Нябеснага ратунку і надзею майце,

Што плачы і смуткі, клопаты і нараканні
Урэшце скончацца і на вас спагада гляне.
Цярплівасць вашу шчодра Бог узнагародзіць,
Пасля цямночы сонца радасна ўзыходзіць.

Творчасць Ф. Іяўлевіча – сведчанне пераемнасці гуманістычных традыцый Ф. Скарыны, В. Цяпінскага, С. Буднага, Л. Зізанія, М. Сматрыцкага і іншых мысліцеляў і асветнікаў XVI – пачатку XVII ст., якія акрэслівалі ідэал духоўнага і нацыянальна-культурнага жыцця беларусаў. У той жа час Іяўлевіч пашырае і канкрэтызуе спектр задач нацыянальнага духоўна-культурнага развіцця, што дазваляе разглядаць «Лабірынт» як этапны твор айчыннай філасофскай культуры, найважнейшую крыніцу, якая характарызуе працэс станаўлення нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. Ідэйныя ўстанаўленні Іяўлевіча атрымалі працяг у наступнай беларуска-ўкраінскай думцы, сталі лейтматывам дзейнасці мысліцеляў і асветнікаў, царкоўных падзвіжнікаў з асяроддзя Пятра Магілы і Сільвестра Косава, прафесараў Кіева-Магілянскай калегіі.

Як адзначалася, у ліберальных, прагрэсіўна думаючых праваслаўных колах спела ўсведамленне патрэбы павышэння якаснага ўзроўню сістэмы айчыннай адукацыі. Першымі на неабходнасць рэфармавання школьнай справы, на важнасць культурна-асветніцкай дзейнасці звярнулі ўвагу брацтвы, якія ў разглядаемы перыяд сталі, па выразе Максіма Багдановіча, «оплотом белорусской народности» [Багдановіч 1994:15]. Гэтыя нацыянальна-рэлігійныя арганізацыі стваралі школы, друкарні, вакол якіх кансалідаваліся навукоўцы і пісьменнікі-палемісты. Новыя ідэі, перадавыя погляды знаходзілі ў асяроддзі гарадскога «паспольства» спрыяльную глебу.

У канцы XVI – першай палове XVII ст. у поўнай меры праявілася, як пераканаўча паказана ў даследаваннях Г. Я. Галенчанкі, велізарнае культурнае і грамадска-палітычнае значэнне брацкага кнігадрукавання [Голенченко 1989a:147–156; Голенченко 1989b; Голенченко 1972: 164–199]. Кнігадрукаванне садзейнічала не толькі супрацьстаянню каталіцкай экспансіі, але і распаўсюджванню ў беларуска-ўкраінскім грамадстве перадавых свецкіх ведаў, гуманістычных уяўленняў. Брацкія школы з’яўляліся міжсаслоўнымі, дэмакратычнымі асветніцкімі ўстановамі. Найболей высокім узроўнем і якасцю адукацыі адрозніваліся школы Віленскага, Львоўскага, Брэсцкага, Кіеўскага, Магілёўскага брацтваў, дзе вывучаліся пяць моў, чытанне, пісьмо, музыка (царкоўны спеў), арыфметыка, рыторыка, Святое Пісанне,

геаграфія, дыялектыка і інш. Прыкладам можа служыць Магілёўскае брацтва, якое дамаглося ў 1602 г. дазволу на выкладанне ў сваёй школе «языка и письма словенского, руского (царкоўнаславянскага і беларускага. – *В. С.*), греческого, латинского и полского», а ў 1633 г. – «школы наук вызволеных языков вшеляких мети, семинария и школы фундовати» [Археографический сборник документов 1867 Т.2:21, 46].

Пра адукацыйныя магчымасці брацкіх школ сведчыць той факт, што пачатковую і сярэднюю адукацыю ў іх атрымалі такія вядомыя дзеячы айчыннай культуры, як браты Зізаніі, М. Сматрыцкі, Л. Карповіч, І. Бабрыковіч, С. Косаў, Ф. Іяўлевіч, І. Іяўлевіч, П. Бярында, І. Барэцкі, З. Капысценскі, І. Капінскі, П. Магіла і інш. Шмат хто з іх у далейшым самі звязалі сваё жыццё са сферай адукацыі. Л. Зізаній, М. Сматрыцкі і П. Бярында стварылі першыя славянскія граматыкі. Характарызуючы значэнне праваслаўных брацтваў, даследчыкі адзначаюць, што яны «были пронизаны не узкоцерковными представлениями, а широкими национально-культурными и цивилизационными взглядами» [Криштапович 1996:28].

Брацкія школы ўнеслі значны ўклад у развіццё айчыннай культуры і асветы, але не маглі забяспечыць у поўнай меры ўзрослыя грамадскія запатрабаванні ў высокаадукаванай, інтэлектуальнай эліце. У XVII ст. істотна актуалізуецца задача стварэння ўласнай нацыянальнай вышэйшай школы.

На ніве культурнай палітыкі ў Беларусі канца XVI–XVII ст. канкурыравалі ўсе хрысціянскія канфесіі, выкарыстоўваючы асвету як найважнейшы сродак узмацнення свайго ўплыву.

Каталіцкі ўрад Рэчы Паспалітай найболей спрыяльныя ўмовы стварыў для дзейнасці ордэна езуітаў. Езуіты, заснаваўшы Віленскую акадэмію (першая вышэйшая навучальная ўстанова ВКЛ, 1579 г.) і сетку калегій у Гродне, Менску, Наваградку, Нясвіжы, Пінску, Полацку, Слуцку і іншых гарадах, імкнуліся манапалізаваць сістэму адукацыі і кнігавыдавецтва [Мальдзіс 1980:28]. Навучальныя ўстановы езуітаў сталі цэнтрамі прапаганды каталіцызму і насаджэння лаціна-польскай культуры, іх дзейнасць шмат у чым абумовіла працэс дэнацыяналізацыі прывілеяваных пластоў беларускага грамадства. Сістэма езуіцкай адукацыі насіла дваісты духоўна-культурны характар. З аднаго боку, яна была накіравана на прывіццё вучням каталіцкага касмапалітызму, непрыязнасці да «іншаверцаў», высакамернага стаўлення да роднай культуры, усходнеславянскіх

традыцый [Мальдзіс 1980:28; Блинова 1989:74; Карнейчык 1969: 37; Криштапович 1996:29; Лыч 1996:66; Мараш 1971; Нічик 1990: 245; Пічэта 1991:14–15; Селицкий 1986:160–161; Сокол 1984:22–23, 107–113], што вяло да прыглушэння ў моладзі пачуцця нацыянальнай самасвядомасці. Дэнацыяналізуючая роля езуітаў усведамлялася беларускай думкай. Ужо ў канцы 80-х гадоў XVI ст. з патрабаваннем выгнаць «таварыства Ісуса» выступала полацкая шляхта. Хрыстафор Філалет, заклікаючы ўлады не верыць езуітам, зваў апошніх «валацугами», якія не маюць айчыны. На небяспеку дзейнасці каталіцкага ордэна для беларускай нацыянальнай культуры звярталі ўвагу А. Курбскі, В. Цяпінскі, С. Будны, А. Волан, А. Філіповіч і шматлікія іншыя мысліцелі Беларусі.

Імкненне супрацьстаяць дэнацыяналізуючай палітыцы езуітаў заахвоціла актывізаваць навуковую, адукацыйную і асветніцкую дзейнасць іншыя канфесіі, першым чынам Праваслаўную царкву. З іншага боку, адукацыя ў каталіцкіх навучальных установах мела вельмі высокі для свайго часу ўзровень [Блинова 2002], садзейнічала далучэнню беларускай і ўкраінскай моладзі да еўрапейскіх духоўных каштоўнасцей, філасофіі, навукі, мастацтва [Падокшын 1998:51–52; Ігнатаў 1996:10–16]. І ў новых умовах задача была ў тым, каб сінтэзаваць еўрапейскую сістэму адукацыі, навуку, філасофію з нацыянальнымі духоўнымі каштоўнасцямі. Гэта задача і была пастаўлена Фамой Іяўлевічам у яго «Лабірынце». Рэалізацыі яе была прысвечана падзвіжніцкая і гераічная дзейнасць Пятра Магілы і яго беларуска-ўкраінскага асяроддзя [Нічик 1997].

Цвяроза ацэньваючы сітуацыю, прагрэсіўныя праваслаўныя мысліцелі і царкоўныя дзеячы ўзноўленай, у адпаведнасці з «артыкуламі заспакаення рэлігіі грэцкай» (1632–1635 гг.), Кіеўскай праваслаўнай мітраполіі прыходзяць да высновы, што айчынная культура адстае ад агульнаеўрапейскіх стандартаў, а існуючая школьная сістэма не задавальняе надзённыя запатрабаванні грамадства. Гэта падштурхнула іх да выкарыстання перадавых педагагічных тэхналогій, да засваення заходнееўрапейскіх («лацінскіх» у тэрміналогіі таго часу) культурных каштоўнасцей, сінтэзу іх з каштоўнасцямі ўсходнееўрапейскімі [Нічик 1997:33; Нічик 1990:297]. Некаторыя тэарэтычныя аспекты культурнай канвергенцыі Усходу і Захаду былі выкладзены ў творах Ф. Іяўлевіча, З. Капысценскага і інш. Захар Капысценскі, у прыватнасці, абгрунтоўваў права «росаў» на выкарыстанне «лацінскіх» навук.

Ён сцвярджаў, што лацінскія аўтары «брали науку от Греков» і таму беларусы і ўкраінцы пры дапамозе «лацінскай мудрасці» звяртаюцца да сваіх уласных, грэка-праваслаўных вытокаў: «...мы, Россове, если для наук в краи немецкии удаемося, не по Латинский, але по Грецкий разум удаемося, где як свое власное знаходим» [Копыстенский 1878:900]. Ідэя сінтэзу старажытнарускіх, візантыйскіх і заходнееўрапейскіх духоўна-культурных традыцый упершыню рэалізавана ў Астрожскім цэнтры, дзе была прадпрынята спроба арганізацыі на гэтай аснове новай школьнай сістэмы, што вызначыла кірунак далейшага развіцця айчыннай асветы і культуры [Нічик 1990:167–201].

На пачатку 30-х гадоў XVII ст. Кіеўскі мітрапаліт Пётр Магіла і яго аднадумцы (беларус Сільвестр Касаў і інш.) ствараюць вучылішчы новага тыпу, названыя сучаснікамі «лацінскімі школамі». Вядучая роля сярод іх належала Кіева-Магілянскай акадэміі – першай вышэйшай нацыянальнай навучальнай установе беларусаў і ўкраінцаў. Арганізацыя «лацінскіх школ», Кіева-Магілянскай акадэміі выклікала супраціў як з боку Каталіцкай царквы і ордэна езуітаў, якія ўбачылі ў іх пагрозу сваёй манаполіі на вышэйшую адукацыю, так і з боку кансерватыўнай часткі праваслаўнага духавенства. «... О нас, – пісаў С. Касаў у «Экзегетисе», маючы на ўвазе кіева-магілянскую прафесуру і П. Магілу, – начали внушать народу, будто мы униаты, будто мы неправославные... Было такое время, что мы, исповедавшись, только и ждали, что вот начнут нами начинять желудки днепровских осетров или одного огнём, другого мечом отправлять на тот свет». Касаў даказваў, што «лацінскія школы» адкрыты «... не по другим побуждениям, как только потому, чтобы заслужить нам у Предвечного воздаяние такими добрыми делами, каково в особенности просвещение незнающих». «Вышедши сами из среды православного народа нашего, – пераконвае ён чытачоў, – желаем распространить среди его свет Аполлона».

Касаў тлумачыць, што авалоданне лацінскай мовай, «вольнымі навукамі», заходнееўрапейскай культурай з’яўляецца для «рускага народа» самым «настойлівым запатрабаваннем». Да таго ж гэта будзе спрыяць адраджэнню багаслоўя, росту адукаванасці святароў, дапаможа праваслаўным адаптоўвацца ў лацінізаваным грамадстве Рэчы Паспалітай, адстойваць свае правы на сеймах, у судах і трыбуналах. У канчатковым рахунку, усё гэта будзе аздараў-

ляць і ўзмацняць Праваслаўную царкву, выведзе яе з крызісу: «Ибо только тогда твои церкви наполнятся просвещёнными и богобоязненными священниками; кафедры твои процветут красноречивыми проповедниками; потомки твои, утвержденные в отеческой вере и украшенные ораториею, философиею, юриспруденциею, прославятся своими мнениями, рассуждениями и речами на общих сеймах, в трибуналах, в судах и земских расправах; твои ходатаи по делам не приминут домогаться справедливости в судах всякого рода и каждый день оберегать исправно твои права» [Макарий 1996b:514–516]. Абгрунтаванне дадзенай палітыкі дае права разглядаць «Экзегетис» як праграмны маніфест новай хвалі праваслаўных царкоўных і культурных дзеячаў Беларусі і Украіны.

Велізарная роля ў выпрацоўцы і ажыццяўленні палітыкі царкоўна-культурнага абнаўлення належыць мітрапаліту Пятру Магілу. Тлумачачы заахвочвальныя матывы сваёй дзейнасці, ён пісаў: «Видячи в церкви православной для неумеентности духовных и для нецвиченья молодёжи великую утрату... умыслилем фундовать школы для того, абы молодёжь во обычаех добрых и в науках вызволионых цвичена была...» [Коялович 1861:390]. Ужо ў 1640 г. мітрапаліт не без гонару паведамляў мінскаму брацтву пра поспехі на культурна-канфесійнай ніве: «Великая громада млоди Российской, в колеиуме моим... в науках ораз и веры святой боронити цвичится... (и), выучившися, могуть правду всему свету показати и Церковь Святую моцно боронити» [Голубев 1898 Т.2:181 (дадат.)].

Перакананасць у пэўнасці абранага курсу Магіла пранёс праз усё жыццё. Незадоўга да смерці (1647) ён адзначыў у духоўным завяшчанні: «...я, видя, что упадок веры и благочестия в русском народе не от чего иного, как от совершенного недостатка у него просвещения и школ, дал обет Богу моему – все мое имущество... обращать частию на восстановление разрушенных храмов Божиих... частию на основание школ в Киеве и утверждение прав и вольностей народу русского...» Лічачы адным з найважнейшых вынікаў сваёй дзейнасці стварэнне Кіева-Магілянскай калегіі, архірэй даручаў душапрыказчыкам апекаваць яе як «единственный залог православной Русской Церкви... для умножения славы Божией и образования православно-русских детей» [Макарий 1996b: 569–570]. Актыўная асветніцкая дзейнасць Магілы знаходзіла падтрымку ў беларускага духавенства, у брацкім руху. Так, у прадмове да «Жыцій святых» І. Дамаскіна (Куцейна, 1637 г.) намеснік

Магілёўскага брацкага манастыра Іосіф Палоўка ўсхваляе Кіеўскага мітрапаліта «не толко (за) славу, заслуги и отважные делности для Речи Посполитой», але і за тое, што «домы божие реставруючи, школы, семинария фундуючи, а над то вшелякие утиски, беды, тяжары терпливе и статечне... зносячи» [Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991:91–92].

Абнаўленча-рэфарматарская дзейнасць кіраўнікоў Кіеўскай праваслаўнай мітраполіі была цесна злучана з пераадоленнем унутраных царкоўных «неустройств», аднаўленнем маральнага аўтарытэту духавенства, яго прэстыжу ў вачах вернікаў. На вядучыя духоўныя пасты абіраюцца асвечаныя і бездакорныя ў маральных адносінах культурныя і грамадскія дзеячы. Так, першым епіскапам Магілёўскім стаў Іосіф Бабрыковіч – ігумен і рэктар брацкай школы віленскага Свята-Духава манастыра. Архірэйскія пасады ў Магілёве і Кіеве займалі рэктары Кіева-Магілянскай калегіі – Іосіф Канановіч-Гарбацкі, Інакенцій Гізель і інш. У 1635 г. Магілёўскую епархію – адзіную праваслаўную епіскапію на тэрыторыі ВКЛ – узначаліў прафесар Кіева-Магілянскай калегіі, выхадзец з Беларусі Сільвестр Косаў (з 1647 г. – мітрапаліт Кіеўскі). Пры яго епіскапстве значная ўвага была нададзена свецкай і духоўнай асвеце. У 1637 г. Косаў выдае ў друкарні Куцеінскага манастыра сачыненне пад назвай «Дидаскалия». У прадмове ён заклікае не шкадаваць часу на «достание науки», патрабуе ад святароў памятаць пра свае «повинности» «люд Божий... освещати», «научати» і ад памылак «перестерегати» [Голубев 1898 Т.2:231–232, 493 (дадат.)]

Духоўныя запыты сваёй паствы ўлічвала і ўніяцкае духавенства. У «Регулах» (навучаннях для пастыраў) Іасафата Кунцэвіча адзначалася, што святары абавязаны «прикладом живота своего побожности людеи учити», «научати маюгь парафиян, з чого на кождом соборе будуть пытаные, если их добре умеють и проч...» Фрагмент «Регул» сведчыць пра імкненне полацкага архібіскупа захаваць у набажэнстве царкоўнаславянскую мову: «Кгды теж читают Евангелие, албо якую молитву в голос, або ектении, не мают выкладат словенских слов по руску, але так читати яко написано» [Карский 1921:142–143]. Падрыхтоўкай кадраў прапаведнікаў актыўна займаліся ўніяцкія мітрапаліты. Першай уніяцкай навучальнай установай стала аднятая ў праваслаўных пры Іпаціі Пацее школа Брэсцкага брацтва. Дарэчы, падобным чынам была створана большасць іншых уніяцкіх школ. У 1601 г. пры віленскім Тра-

ецкім манастыры адкрылася духоўная семінарыя. Прывілей Жыгімонта III за 1613 г. прадпісваў «фундовать» школы ў Наваградку, Мінску, іншых гарадах і «учыти всих наук, водлуг преможеня их, языком грецким, латинским, словенским, польским и русским». Лепшай з'яўлялася мінская Касмадзямьянская школа, дзе выкладанне вялося на беларускай мове [Палуцкая 1991: 220]. Актыўнай была культурна-асветніцкая дзейнасць Іосіфа Вельяміна-Руцкага – стваральніка базыльянскага ордэна (1617 г.) і сістэмы падрыхтоўкі грэка-каталіцкіх святароў.

Уніяцкая царква адыграла значную ролю ў станаўленні беларускай нацыянальнай культуры, садзейнічаючы развіццю літаратуры і мастацтва, багаслоўскай і грамадска-філасофскай думкі [Падокшын 1998]. З дзейнасцю ўніятаў (як і праваслаўных, каталікоў, пратэстантаў) звязана развіццё ў XVII ст. нацыянальных форм мастацкай творчасці. На аснове сінтэзу прыёмаў старажытнарускага і заходнееўрапейскага выяўленчага мастацтва фарміравалася самабытная беларуская школа жывапісу [Іканапіс Беларусі 1992]. Развіццё культавай архітэктуры ў XVII–XVIII стст. адзначылася стварэннем арыгінальнага беларускага варыянта еўрапейскага барока, які атрымаў назву віленскага барока. Падобны стыль быў уласцівы і праваслаўным храмам (магілёўская Спаская царква, сярэдзіна XVIII ст., інш.), і каталіцкім цэрквам (касцёл кармелітаў у Глыбокім, інш.). Архітэктурнае мастацтва стала нівай саперніцтва хрысціянскіх цэркваў. Велічнасць храмаў павінна была падкрэсліваць ролю і значнасць канфесій. З канца XVI–XVIII ст. вялікае распаўсюджванне атрымлівае базілікальны тып цэркваў (праваслаўныя Богаяўленскі сабор і Нікалаеўская царква ў Магілёве, касцёлы езуітаў у Гародні і дамініканцаў у Слупках, Успенская царква і манастыр базыльянаў у Віцебску, інш.).

Адзначаючы ўдзел Грэка-каталіцкай царквы ў фарміраванні нацыянальных элементаў культуратворчасці, варта мець на ўвазе і той факт, што ў перыяд гвалтоўнай уніізацыі беларуская культура панесла і істотныя страты: зачыняліся брацкія друкарні і школы, праследаваліся дзеячы культуры, якія належалі да «грэцкай» веравызнаўчай традыцыі, руйнаваліся манастыры, прыходзілі да запусцення праваслаўныя храмы і да т. п. Нароўні з тэндэнцыяй беларусізацыі ва ўніяцтве прысутнічала процілеглая тэндэнцыя лацінізацыі-паланізацыі. Найболей ярка яна выявілася ў канфесійным жыцці.

Уплыў уніі на захаванне і развіццё культуры Беларусі, станаўленне нацыянальнай самасвядомасці ацэньваюцца ў больш за 400-гадовай гістарыяграфіі неадназначна: ад прызнання уніі своеасаблівай формай нацыянальнага беларускага веравызнання да аб’яўлення яе сродкам знішчэння беларусаў як нацыі [гл.: Марозава 1996б; Марозава 2001; Марозава 2002]. Крайнія меркаванні нярэдка выцякаюць з канфесійнай і палітычнай ангажаванасці аўтараў і маюць мала агульнага з прынцыпамі навуковага аналізу. Уніяцтва, як і любая іншая з’ява, носіць канкрэтна-гістарычны характар, яго змест неадназначны і супярэчлівы. Даследаванне паказвае, што першапачаткова палітыка лакальнай уніі мела мэтай духоўна-культурную пераарыентацыю ўсходнеславянскага этнасу на Захад, яго максімальную інтэграцыю з каталіцкай Польшчай і стварэнне рэлігійна аднастайнай прасторы ў Рэчы Паспалітай. Гэта абумовіла дамінанту лацінска-польскай тэндэнцыі і не дазволіла уніі зрабіцца «тем, чем могла, должна была стать»: выразніцай «национально-религиозных, а значит, и культурных идеалов белорусского народа» [Кавко 1992:155]. Па меркаванні Ластоўскага, унія, выступіўшы першапачаткова пад знакам адраджэння Царквы і сваёй народнасці, дзякуючы залішняй апецы з боку каталікоў чым далей, тым больш выпускала ніткі кіраўніцтва «рускай справай», якое перайшло да праваслаўя [Ластоўскі 1926: 250; Ластоўскі 1997:407–408]. Разам з тым унія не апраўдала ў поўнай меры надзей, ускладзеных на яе папскай курыяй і ордэнам езуітаў, што прывяло ў канцы XVII–XVIII ст. да напружаных, неадназначных адносін паміж уніятамі і Касцёлам [Марозава 1996:171–172]. У асяроддзі езуітаў нават паўстаў «праект знішчэння» як праваслаўнай, так і «ўніяцкай Русі» [Сборник документов 1865 Вып.1:6–16]. У позні перыяд уніяцтва аб’ектыўна адыгрывала нацыянальна-ахавальную ролю: ператварыўшыся ў веравызнанне сацыяльных нізоў («вера мужыцкая» [Ластоўскі 1997:408]), яно з’яўлялася перашкодай як масавай паланізацыі, так і русіфікацыі.

У беларуска-ўкраінскім праваслаўі таксама існавала адрозненне ў грамадска-палітычнай і нацыянальна-рэлігійнай арыентацыі. У 20–40-х гадах XVII ст. азначыліся дзве асноўныя тэндэнцыі – кампрамісу і канфрантацыі – у адносінах да уніі і дзяржавы Рэчы Паспалітай, што было злучана са спецыфікай бачання наяўнага статусу Царквы, яе ўзаемаадносін з Захадам і маскоўскім праваслаўем. Выразнікамі тэндэнцыі кампрамісу з’яўляліся Фама Іяў-

левіч, Сільвестр Косаў, Пётр Магіла і іншыя прадстаўнікі праваслаўнай інтэлектуальнай эліты, якія лічылі неабходным дамагацца аднаўлення правоў праваслаўя мірным і законным шляхам, вядучы дыялог з палітычнымі і рэлігійнымі апанентамі. Яны вызнавалі ідэю адносна незалежнай Праваслаўнай царквы і культурна-нацыянальна-рэлігійнай аўтаноміі беларускага і ўкраінскага этнасу ў межах Рэчы Паспалітай на аснове лаяльнасці. Палітычная лаяльнасць павінна была забяспечыць, па іх меркаванні, грамадскую згоду. «Над едность и згоду, – пісаў П. Магіла, – нечего немаш пожитечнешого и вдячнешого» [Нічик 1997:197].

Вынікам рэалізацыі гэтага курсу стала аднаўленне Кіеўскай праваслаўнай мітраполіі і чатырох епіскапій, у тым ліку Беларускай (Магілёўскай) епархіі. Духавенства, якое аб’ядналася вакол Кіеўскага мітрапаліта, спрабавала будаваць адносіны з Уніяцкай і Каталіцкай цэрквамі на аснове талерантнасці. Разам з тым яно паслядоўна адстойвала нацыянальна-рэлігійную свабоду беларускага і ўкраінскага народаў, абараняла Праваслаўную царкву ад нападак уніяцкіх палемістаў, вяло планамерную працу па вяртанні аднятых раней уніятамі храмаў, манастыроў і іншай уласнасці «рускай царквы». Праваслаўная эліта, імкнучыся да засваення заходняй культуры, не прымала падначаленне Рыму і унію ў рэдакцыі Брэсцкага царкоўнага сабору. Па меркаванні В. Нічык, падначаленне Рыму ці Канстанцінопалю, Варшаве ці Маскве не ўваходзіла ў стратэгічныя планы мітрапаліта. Ён ішоў на тактычныя звязы і дыпламатычныя манеўры, імкнучыся да фактычнай самастойнасці Кіеўскай мітраполіі, незалежнасці ад іншаземнай дзяржаўнай і царкоўнай улады і ўсталявання сапраўднай царкоўнай аўтакефаліі [Нічик 1997:157]. Гэта можна ў поўнай меры аднесці і да пераемнікаў Магілы на мітрапаліцкай кафедры – С. Косава і Іосіфа Нелюбовіча-Тукальскага.

Займаючы пазіцыю лаяльнасці да Рэчы Паспалітай і не жадаючы змяняць чыста намінальную царкоўную залежнасць ад Канстанцінопаля на рэальную – ад Масквы, Беларуска-ўкраінская праваслаўная царква ў той жа час праводзіла ў адносінах да самадзяржаўнай Расіі і Маскоўскага патрыярхату палітыку добрасуседства і супрацоўніцтва. Падтрымліваліся кантакты паміж царкоўнымі дзеячамі, маскоўскія самадзержцы нярэдка надзялялі шчодрымі ахвяраваннямі мясцовыя манастыры, духавенства. У прыватнасці, па просьбе Магілы рускі ўрад аказаў фінансавую дапамогу

і даслаў сваіх майстроў для рэстаўрацыі праваслаўных храмаў, у тым ліку Кіеўскай Сафіі. У сваю чаргу Магіла прапанаваў цару садзейнічанне (1640 г.) у арганізацыі ў Маскве з дапамогай кіеўскіх навукоўцаў калегіі па тыпе Кіева-Магілянскай акадэміі. Сур'ёзныя складанасці ў адносінах дзвюх цэркваў паўсталі ў канцы 30-х гадоў. У гэты перыяд у асяроддзі цара склалася думка, што П. Магіла нібы «благочестивые православные крестьянские веры отпал и приступил к римской вере, и ныне де он униат». Такога роду ацэнкі абумовілі імкненне абмежаваць кантакты з «літоўскімі кніжнымі людзьмі». Так, у 1639 г. вядомаму магілёўскаму кнігавыдаўцу Спірыдону Собалю як паплечніку Кіеўскага мітрапаліта быў забаронены ўезд у Маскву [Русско-белорусские связи 1963:160]. Чуткі, якія выклікалі незадаволенасць Маскоўскага двара, былі інспіраваны, па ўсёй бачнасці, ідэйнымі сапернікамі мітрапаліта з асяроддзя кіеўскіх артадоксаў.

Апазіцыйнасць у стаўленні да новай праваслаўнай іерархіі была характэрна, напрыклад, для А. Філіповіча. Брэсцкі ігумен папракаў епіскапат і мітрапаліта ў непаслядоўным, на яго погляд, адстойванні правоў праваслаўнага насельніцтва, у нежаданні распачаць рашучыя меры па «грунтовным успокоеню веры православной» і знішчэнню уніі. «Отцове наши старшии, – сцвярджаў ён, – в веры православной о помноженою хвалы Бозское не дбають... некоторые, для гоноров и свободы света того, латиною и много о собе розуменьем ошуканы будучи (ах, бедаж!), з веры правдивое до иншое верки... небачне перекидаются; и все немаль з латинников наших милых... волають: «о, и тая, о, и тая вера есть добрая»!» [Филиппович 1878:88, 90].

Нароўні з тэндэнцыяй кампрамісу ў беларуска-ўкраінскім праваслаўі прысутнічае процілеглая тэндэнцыя – рашучага асуджэння уніі і палітычнага рэжыму Рэчы Паспалітай. Выразнікі гэтага кірунку (І. Барэцкі, І. Капінскі, А. Філіповіч і інш.) меркавалі, што інтарэсы царквы і народа патрабуюць поўнай ліквідацыі ўніяцтва. Яны выступалі за інтэграцыю з маскоўскім праваслаўем і ўваходжанне беларускіх і ўкраінскіх земляў у склад Рускай дзяржавы. Ідэя палітычнай арыентацыі на Маскву праступае ўжо ў працах 20-х гадоў З. Капысценскага. Прыкладам можа служыць яго прысвячэнне да «Бесед» І. Златавуста (1623 г.), у якім Уладзімір Манамах усхваляўся за тое, што «Речь Посполитую Российскую

незгодами и внутрними войнами сынов и потомков... утрапленую успокоил... князства Роскии разорваныи знову целностю своею в едино споил и злучил и до единовладства по-старому привел». Пераемнікамі адзінаўласнага ўладара «Русі» Капысценскі аб’яўляў «все цареве Московскии» [Пашуто 1982:206].

Аналізуючы свядомасць беларуска-ўкраінскага грамадства другой паловы XVII ст., не трэба атаясамліваць ідэі культурна-гістарычнай блізкасці ўсходнеславянскіх народаў і палітычнай інтэграцыі з Расіяй. Першая ідэя ўласцівая нацыянальнай самасвядомасці беларусаў, украінцаў, рускіх на працягу ўсёй гісторыі. Яна засноўвалася на ўсведамленні агульных генетычных і гістарычных каранёў, роднасці мовы, культуры, веравызнаўчых каштоўнасцей і г. д. У XVII ст. гэта ідэя атрымала адлюстраванне ў творчасці Ф. Іяўлевіча, З. Капысценскага, П. Магілы, А. Кальнафойскага, І. Трызны, Т. Сурты, у беларускіх і ўкраінскіх спісах «Задоншчыны», «Мамаева пабоішча» і г. д. У гэты ж перыяд стараннямі П. Магілы набывае шырокую папулярнасць культ князя Уладзіміра – хрысціцеля «Русі» – знака росквіту, сілы і магутнасці Старажытнарускай дзяржавы. Важна адзначыць, што зварот да старажытнарускіх традыцый сілкаваў рознабаковыя тэндэнцыі айчыннай думкі: і ідэю рэлігійна-культурнай самадастатковасці беларуска-ўкраінскай «Русі», якая ўтрымоўвала патэнцыйную перадумову канцэпцыі дзяржаўнага і канфесійнага суверэнітэту, і ідэю, якая адмаўляе палітычнае і культурнае размежаванне беларусаў і ўкраінцаў з рускім народам. Што да ідэі палітычнай інтэграцыі з Расіяй (у тэрміналогіі савецкай гістарыяграфіі – аб’яднанне з Расіяй»), то яна ўзнікае прыкладна на мяжы XV–XVI стст. (пасля вызвалення Паўночна-Усходняй Русі ад залатаардынскай няволі) і атрымлівае развіццё па меры фарміравання рускай вялікадзяржаўнай ідэалогіі.

Выразнікам бескампраміснай тэндэнцыі ў беларускай думцы другой чвэрці XVII ст. з’яўляўся А. Філіповіч. У «Истории путешествия в Москву», адрасаванай цару Аляксею Міхайлавічу, Філіповіч апавядае пра цяжкае становішча праваслаўных Рэчы Паспалітай, спрабуючы пераканаць рускага самадзержца ў неабходнасці вызвалення прыгнечаных аднаверцаў [Филиппович 1878: 50]. У гэтым складаецца ідэйны сэнс дадзенага фрагмента «Диариуша». Мэту сваёй паездкі ў Маскву Філіповіч падае ў сакральна-

містычных формах, тлумачыць выкананнем волі Багародзіцы, якая падштурхнула яго на небяспечнае вандраванне, неаднаразова навучала, з'яўляючыся ў выяве Купяціцкай Божай Маці: «Иди до Москвы, я с тобою!» [Филиппович 1878:56, 53, 59, 91, 98, 99]. Падчас аднаго з «чудесных видений» Багародзіцы Філіповіч «правдиво слышалем» чароўны наказ: «Афанасий, иди до Царя Михаила и рци ему: звитяжай неприатели наши; бо южь час пришол, мей образ Пречистое в кресте Купятицкий на хоругвях военных для милосердя; и в битви той каждого чловека, мянуючогося православным, здорово заховай» [Филиппович 1878:59].

Ідэю ўмяшання Масквы ва ўнутраныя справы Рэчы Паспалітай, абароны нацыянальна-рэлігійных правоў беларускага і ўкраінскага народаў А. Філіповіч уяўляе як святую справу, якая атрымала санкцыю і ўхвалу Бога [Падокшын 1990а:244–245]. Ускладаючы надзеі на рускага самадзержца, аўтар спрабуе заахвоціць яго да дзеяння. Знакамі прыгнечаных, якія чакаюць дапамогі, выступаюць старажытныя праваслаўныя храмы, што патрабуюць аднаўлення, – Купяціцкая царква пад Пінскам і спустошаны ўніятамі кіеўскі Сафійскі сабор: «в великом преслядованю там были православнии од униатов» [Филиппович 1878:52].

Дзейнасць Філіповіча цалкам была накіравана на абарону Праваслаўнай царквы, захаванне «великого народа христианского» [Филиппович 1878:117] ад рэлігійна-этнічнай асіміляцыі з боку польска-каталіцкіх колаў Рэчы Паспалітай. «Унея проклятая» павінна быць, па перакананні аўтара, «згублена на веки», бо выклікала «розделене Руси», справакавала «непотребные колотни», разбурыла не толькі царкоўнае адзінства, але і грамадскі мір: «похлебства, лакомства, заздрости, здрады, нецноты а найбарзей пыха ся проклятая замножила; для тоей, и порядок духовный и светский южь-южь загинул» [Филиппович 1878:74, 88, 104]. У «Новинах», «Суплике третьей» і іншых публіцыстычных працах Філіповіч прыводзіць прыклады, якія сведчаць пра палітычнае бяспраўе прыхільнікаў «Усходняй царквы», ігнараванне іх элементарных веравызнаўчых і чалавечых правоў.

Лічачы скасаванне уніі задачай першараднай дзяржаўнай важнасці, Філіповіч неаднаразова звяртаўся да каралеўскай улады, сейма, пераконваючы даць «успокоене грунтовное веры православной Грецкой», аднавіць у краіне мір і справядлівасць, пра-

духіліўшы тым самым міжусобную вайну, распад і згубу Рэчы Паспалітай. Пераканаўшыся ў адсутнасці «разумной мерности» ў рэлігійнай палітыцы кіруючых вярхоў шляхецкай Рэчы Паспалітай і працягу спроб «вынищити тут в панстве христианском веру православную Грецкую» [Филиппович 1878:89], Філіповіч выступіў з гнеўнай выкрывальнай прамовай на сейме 1643 г. Патрабуючы рашучых крокаў у абарону праваслаўнай веры, ён пагражаў «страшным судом» каралю і сейму за бяздзейнасць: «Хотей же, ваша королевская милость... абы вера правдивая Грецкая грунтовне была успокоена, а унея проклятая вынищена и внивечь обернена; бо если унею проклятую выкорените, а всходнюю правдивую церковь успокоите, то щастливые лета ваши поживете. А если не успокоите веры правдивое Грецкое и не знесете унеи проклятой, то дознаете запевне гневу Божого... В воли то человечей есть. Обирай же собе, што хочь, поки час маешь...» [Филиппович 1878:74–75].

Філіповіч не быў прыхільнікам рэлігійнай талерантнасці, адстойваў ідэю адзінай «праўдзівай веры», праваслаўя. Ён непрымірыма ставіўся да «геретиков» – пратэстантаў, аднак прызнаваў правы рыма-каталікоў. У той жа час ён лічыў апошніх спакушанымі «от шатана проклятого». Філіповіч быў бескампрамісны ў стаўленні да «барзо мудрых» езуітаў, разглядаючы іх галоўнымі натхніцелямі «проклятой унеи» і пераследаў праваслаўных хрысціян [Филиппович 1878:85–134]. Праз увесь «Диариуш» праходзіць ідэя скасавання «проклятой унеи». На надмагіллі Філіповіча быў выбіты яго перадсмяротны запавет: «Абы не была унея проклятая... только ты, одна Церкви святая!» [Филиппович 1878:154]. Разам з тым было б спрашчэннем зводзіць пазіцыю Філіповіча да рэлігійнага фанатызму. Матэрыялы «Диариуша» сведчаць, што аўтар пазітыўна ставіўся да прававога рэгулявання айчыннага канфесійнага жыцця, прызнаваў, у адрозненне ад уніятаў і каталікоў, акт Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. [Филиппович 1878:126–127]. Акрамя таго, ідэі мысліцеля неабходна разглядаць у кантэксце сацыяльна-палітычнай і рэлігійнай рэчаіснасці на беларускіх і ўкраінскіх землях канца XVI – першай паловы XVII ст., якая характарызавалася беспрэцэдэнтным прыгнечаннем рэлігійнай свабоды, праследамі і зневажэннямі праваслаўнага насельніцтва за веравызнаўчыя перакананні, што абумовіла размыванне талерантнай ментальнасці беларускага і ўкраінскага народаў, рост нецярпімасці

ў грамадстве, жорсткія формы барацьбы ў перыяд народных рухаў і войнаў сярэдзіны – другой паловы XVII ст.

Адрозненні ў грамадска-палітычнай арыентацыі ярка выявіліся ў перыяд вайны Расіі з Рэччу Паспалітай 1654–1667 гг. Сацыяльная і нацыянальна-рэлігійная сітуацыя на беларускіх землях спрыяла спачатку ваенным поспехам Масквы. У настроі шырокіх пластоў жыхароў Усходняй Беларусі, у свядомасці сялянства, гараджан, часткі шляхты склалася ілюзорная выява «цара-вызваліцеля». Прадстаўнікі беларускага духавенства, якія наведвалі Маскву на пачатку 50-х гадоў, малявалі карціну жорсткага прыгнечання праваслаўнага насельніцтва ўладамі Рэчы Паспалітай. Пераконвалі цара выступіць у ролі абаронцы, абяцаючы, што беларусы акажуць яго войскам самую шырокую падтрымку.

Характэрным прыкладам служаць «расспросные речи» ў Пасольскім прыказе ігумена полацкага Васкрасенскага манастыра Анфінагена Крыжаноўскага (1651 г.). Ігумен запэўніваў, што Рэч Паспалітая і «папеж» імкнуцца знішчыць «Русь», «всех белорусцов снесть и християнскую веру искоренить», пра што «белорусцом всем ведомо подлинно». Таму яго «послали ко государю ис Полоцка все белорусцы... и велели ему бити челом государю, чтоб он, великий християнский государь, их, белорусцов, принял в свою государскую оборону, а ляхом их не выдал», інакш «всем будет погибель». Крыжаноўскі прадказваў, што ў выпадку ўступу Аляксея Міхайлавіча ў вайну «белорусцы... сколько их есть, все в те поры востанут на ляхов заодно» і «тех белорусцов зберетца со 100 000 чел(овек)» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т.2:53–54]. Пра гатовасць насельніцтва Беларусі «православные християнские веры» выступіць сумесна з украінскім войскам Багдана Хмяльніцкага супраць польскай шляхты заяўляў у Пасольскім прыказе ў тым жа годзе манах аршанскага Куцеінскага манастыра Рыгор: «... Смоленского, и Оршанского, и Минского, и Могилевского, и иных городов всяких чинов люди подоймутца на поляков. И учинят у себя таких Хмельницких 10 чел(овек), а войска со 100 000 чел(овек) и учнут Польшу и Литву воевать... против их, поляков, стоять и битца, пока их мочи будет» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т.2:51].

На пачатковым этапе вайны, распачатай улетку 1654 г., маскоўскія войскі сапраўды атрымалі падтрымку значнай часткі насельніцтва Усходняй Беларусі. Ваявода Салтыкоў «отписывал»

цару ў чэрвені 1654 г. пра настроі палачан: «... говорят – за что де им, полочанам, с твоими государевыми ратными людьми битца, они, полочане, той же православной християнской веры» [Русско-белорусские связи 1963:294]. «И меня, холопа твоего, и полковника Костянтина Поклонского могилевцы всяких чинов люди встретили честно, со святыми иконами, и пустили в город», – дакладваў у жніўні ваявода Ваейкоў [Русско-белорусские связи 1963:299]. У ваенных данясеннях каралю Рэчы Паспалітай у тым жа годзе паведамлялася: «Одна надежда на Господа Бога... Здешние города угрожают явно возмущением, а другие наперерыв сдаются на имя царское»; «Мужики молят Бога, чтобы пришла Москва» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т.2:69, 73]. Аднак неўзабаве, прыкладна з канца 1654 г., стала назірацца змена стаўлення народных мас Беларусі да царскага войска. У шэрагу гарадоў адбываюцца антымаскоўскія выступы. У далейшым разгарнуўся масавы антымаскоўскі народны рух [Нарысы гісторыі Беларусі 1994:217, 224, 227 і інш.; Ткачоў 1994:195].

Гэты працэс быў абумоўлены шэрагам акалічнасцей, але першым чынам непаслядоўнай палітыкай Аляксея Міхайлавіча, паводзінамі яго адміністрацыі, дзеяннямі расійскіх войск і саюзных ім украінскіх казацкіх атрадаў, наймітаў на занятай тэрыторыі. Рэальнасцю для шматлікіх гарадоў, мястэчак, сёл, насельніцтва ўсіх канфесій сталі самаўпраўнасць царскіх войскаў і ваеннай адміністрацыі, рабаванні, рэквізіцыі і канфіскацыі, марадзёрства, масавае гвалтоўнае перасяленне жыхароў («літоўскі палон») у межы Расіі. Мелі месца недружалюбныя акты нават у стаўленні да праваслаўнага духавенства, не кажучы ўжо пра іншыя веравызнанні, якія апынуліся «па-за законам». Гэта заканамерна прывяло да страты ранейшай шырокай сацыяльнай базы і ў канчатковым рахунку паўплывала на выніку вайны Расіі з Рэччу Паспалітай.

Змена стаўлення беларускага мяшчанства да расійскай ваеннай адміністрацыі можа быць праілюстравана на пэўным прыкладзе паводзін магілёўскага «паспольства», якое знаходзілася на працягу шасці гадоў пад уладай Расіі. У жніўні 1654 г. Магілёў добраахвотна перайшоў пад «высокую государеву руку», а падчас чарговага марадзёрства стральцоў у лютым 1661 г. у горадзе ўспыхнула антымаскоўскае паўстанне.

На пачатковым этапе вайны ідэю палітычнай інтэграцыі з Расіяй падзяляла і частка патрыятычна настроенай праваслаўнай

шляхты. Пра змену стаўлення да «великого государя» ў гэтым асяроддзі сведчаць паводзіны вядомага магілёўскага шляхціца Канстанціна Паклонскага. Прыняўшы напачатку войны рускае падданства і атрымаўшы чын палкоўніка, ён праз год пераходзіць на бок Рэчы Паспалітай. Тлумачачы ў пасланнях магіляўчанам, маскоўскім саноўнікам, украінскім гетманам прычыны сваёй «падвойнай здрады», «беларускі палкоўнік» сцвярджаў, што спачатку місію Масквы ён лічыў справядлівай, накіраванай на абарону аднавернага беларускага насельніцтва: «Разумел есми, что та война имела быти на освобождение утисненной Руси... яко от государя християнского». Аднак час, на яго думку, паказаў хібнасць гэтых надзей. Беларусы атрымалі «такое ж лупление домов Божиих, что и от Татар бывало: християн наших, которые в повседневном гонении от униятов пребывали... в вечную неволю забрали, а иных помучили... не только мирских, но и духовных наших забрали в неволю». «В лутчей вольности прежде за Ляхами пребывали...» – сцвярджае Паклонскі. Ён прыйшоў да высновы, што шматлікія абяцанні хрысціянскага цара захаваць правы і вольнасці былі пустымі, нічога не значнымі дэкларацыямі, а яго войска ставіцца да «освобождённой Руси» гэтак жа, як паступаюць заваёўнікі са зрынутым непрыяцелем: «... золотые слова на листах шляхте и местом подавано, но их в вопасенье потом обращено, а самой шляхте и мещаном железные волности на ногах надавали, жен и девиц их мучителски тиранско с ними поступя, на вечную неволю отдали, что не чинитца от поган...» [АЮЗР 1889 Т.14:542, 549–550].

Па меркаванні Паклонскага, працяг «страшной войны» пагражае «великим изгублением» беларускаму народу. Жадаючы ўслужыць «отчине», «белорусский полковник» у пасланні да аднаго з маскоўскіх вяльможаў прапануе свае пасрэдніцкія паслугі па пагадненні польскага караля і рускага цара, каб тыя «советом добрым кончили ту зачатую войну, и от тое крови християнской чтоб монархи были свобождены» і маглі «далее в покое жить». Выступаючы супраць працягу вайны паміж хрысціянскімі народамі і краінамі, ён выказвае думку пра неабходнасць аб'яднання Варшавы і Масквы ў барацьбе з «неверными» туркамі і крымскімі татарамі: «... на неприятеля креста святаго и всего христианства те силы свои обратить и освободить христьян из неволи турецкой и татарских рук» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т.2:122–

123]. Такога роду настрой характэрны і для Магілёўскай хронікі. У запісе за 1695 г. летапісец выказвае добразычлівае стаўленне да Івана і Пятра Аляксеевічаў у сувязі з Азоўскім паходам, тлумачачы яго як вайну за вызваленне «пребывающих под басурманами греко-россов». Ён лічыць, што Пётр I быў рухомы не толькі «верой» і «милосердием христианским», але і імкненнем «исполнить справедливую присягу свою, данную королю пану и Речи Посполитой обоих народов» [Полное собрание русских летописей 980:248].

Вайна 1654–1667 гг. істотна паўплывала на свядомасць беларускага грамадства, значна скараціла лік прыхільнікаў ідэі палітычнай інтэграцыі з Расіяй. Аднак ідэя мэтазгоднасці дзяржаўнага яднання ўсходнеславянскіх народаў пад эгідай Масквы паранейшаму прысутнічала ў свядомасці беларускага народа. Адным з прыхільнікаў гэтай ідэі з'яўляўся Сімяон Полацкі, які распачаў спробу тэарэтычнага абгрунтавання дадзенай пазіцыі.

Ідэя «единодержавия» найболей адкрыта выяўлена Полацкім у полацкіх і віцебскіх «Метрах» (1656 г.), вітальных вершах у гонар цара Аляксея Міхайлавіча. «Метры на пришествие во град отчистый Полоцк пресветлого благочестивого и христолюбивого государя царя и великого князя Алексия Михайловича, всея Великия и Малыя и Белыя России самодержцы...» былі напісаны Полацкім у суаўтарстве з ігуменам полацкага Богаяўленскага манастыра Ігнатам Іяўлевічам і настаўнікам брацкай школы Філафеем Утчыцкім. У іх услаўляецца «Белая Русь» і расійскі самадзержац:

> Лобзает вся Россия, Белая з Малою,
> веры просветившися светом под тобою...
> Царь обладател, дедич милостивый,
> христилюбивый
> Ты ны от нужды вражия избавил,
> Россию белу во свете поставил...
> прежде напастей бурею стемнелу
> и оскорблену.

Аляксей Міхайлавіч абвяшчаецца «единым царём» усходніх славян. Сцвярджаюцца старажытнасць і спадчынны характар правоў маскоўскага самадзержца на землі «россов», у тым ліку «отчыный Полоцк». Правы Аляксея Міхайлавіча абгрунтоўваюцца пасродкам ідэі пераемнасці Кіеўскай і Маскоўскай Русі: «Иже от Владимира наследне царствует, всю дедичным Русь правом слушне

обыймует». Ваенныя дзеянні Расіі Полацкі тлумачыць як вызваленчую місію, збавенне аднавернага беларускага насельніцтва «от поруганий, от бед», прыгнёту з боку «апостатов» (тут – каталікі і ўніяты. – *В. С.*) [Полоцкий 1990:27–33].

Аналагічныя па змесце «Метры» былі абвешчаны ў Віцебску:

> Радуйся, Белорусская земля,
> иж упадают ереси в тебе
> през Алексея пречь ищезают...
> Тот всем россом царь,
> князь и государь и обладатель,
> церкви же святой велий заступник и благодетель...
> Витаем тя, царю, от востока к нам пришедшаго,
> белорусский же от нужды народ весь свободшаго.

Аўтар заклікае суайчыннікаў «не бояться» і «не устрашаться», а схіліцца перад царом «всех россов», «великим князем всей российской земли дедича», які нясе «свободу». Полацкі падкрэслівае прыналежнасць «белорусского народа» да «всего роду российского», «белорусскую землю» разглядае як частку «российской земли» [Из истории философской... 1962:228–229].

Творы мысліцеля працяты ідэяй богавыбранасці маскоўскага самадзержца, вайна з Рэччу Паспалітай аб'яўляецца богаўгоднай справай, асвячонай Божай воляй: «Богом нам даный православный царю, России всея верный господарю!» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т.2:455]. У вершах «На счастливое возвращение его милости из-под Риги», «Приветствие на взятие Дерпта», «Приветствие избрания на польский престол», «Стиси краесогласнии ко пресветлейшему...Алексию Михайловичу» і іншых Полацкі праводзіць думку пра тое, што мэтай рускага цара з'яўляюцца не тэрытарыяльныя захопы, а руплівасць за чысціню праваслаўнай веры: «Прогнавы мрачны з Руси еретики, буди ж победах преславлен во веки!», «Буди Константин и Владимир миру, сотри кумира и прослави веру», «Светом веры просветятся люде от тебе, царю» [Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т.2:454–459; Полоцкий 1990:33–40]. Рухомы ідэяй праваслаўнага «царя-освободителя», паэт піша ў «Желании творца» пра сваё імкненне «царску славу возгласити по всей России и где суть словяне» [Из истории философской... 1962:253]. Супраціўнікі маскоўскага самадзержца могуць, па яго меркаванні, падвергнуцца пакаранню і быць прымушаны да пакоры сілай: «победит враги, смирит супостаты, иже не хошчют за царя знати» [Полоцкий 1990:41].

Ацэнка Сімяонам Полацкім вайны Расіі з Рэччу Паспалітай відавочна кантраставала з сапраўднымі мэтамі рускага самадзяржаўя, але было б няслушна зводзіць грамадска-палітычныя погляды беларускага мысліцеля да прымітыўнага «заходнерусізму». Ён быў шчыра перакананы, што ўваходжанне Беларусі ў склад Расіі з'яўляецца ўмовай захавання беларускага этнасу, калі ў Рэчы Паспалітай у сярэдзіне XVII ст. усталявалася каталіцкая рэакцыя. На думку С. А. Падокшына, Полацкі страціў усякую надзею на тое, што нацыянальна-вызваленчы рух беларускага і ўкраінскага народаў знойдзе разуменне ў кіраўніцтва Рэчы Паспалітай, і таму адзіным выйсцем бачыў аб'яднанне з Расіяй у адзінай дзяржаве [Падокшын 1990а:249].

Контррэфармацыя, ваенныя дзеянні, узрослая неталерантнасць, звужэнне сферы ўжывання беларускай мовы і іншыя фактары абумовілі крызісны стан айчыннай культуры. Да канца стагоддзя пазначылася, па выразе М. Багдановіча, «летаргия белорусской национальной жизни» [Багдановіч 1994:16]. Але і ў гэтых неспрыяльных умовах ствараюцца творы, якія захавалі развітую рэлігійна-гістарычную і грамадска-палітычную свядомасць беларускага грамадства.

Такім творам з'яўляецца Магілёўская хроніка, першая частка якой ахоплівае перыяд да 1701 г. Яна напісана лаўнікам і старастам купецкім Трафімам Суртам. Аўтар імкнецца ўзнавіць слаўнае мінулае Магілёва і ўсходняга славянства ў цэлым, захаваць для будучых пакаленняў памяць пра найболей значныя падзеі мінулага і сучаснага, абудзіць у чытачоў цікавасць да роднай гісторыі.

Выклад гісторыі «нашага слаўнага горада Магілёва» храніст пачынае з эпохі Кіеўскай Русі, з хрысціянскай місіі Андрэя Першазваннага ў «краях Расійскіх, якія Руссю завуцца ад рассейвання Яфетавага па Еўропе». Гэта вядомае старажытнарускае паданне дапаўняецца ў яго рэдакцыі адной істотнай дэталлю: апостал падчас свайго вандравання благаславіў «і горы... на якіх і Магілёў» [Полное собрание русских летописей 1980:239]. Пачатак гісторыі горада злучаецца, такім чынам, з біблейскімі часамі, яго ўзнікненне сакралізуецца, набывае боскую накіраванасць і «адвечнасць» [Марзалюк 1998:85]. Легенда пра Андрэя Першазваннага традыцыйна выкарыстоўвалася ў айчыннай гістарыясофіі і ў розныя перыяды несла нятоесную сэнсавую нагрузку. Калі ў «Аповесці мінулых гадоў» яна служыла спосабам сцвярджэння аўтарытэту

хрысціянскай «Русі», а ў З. Капысценскага («Палинодия») і ў Загараўскім зборніку мела на мэце даказаць асабістае, прывілеяванае становішча беларуска-украінскай «Русі» ў каталіцкай Рэчы Паспалітай, то Трафім Сурта выкарыстоўвае гэты сюжэт і для ўслаўлення сваёй малой радзімы.

Гісторыю славянства, як і сваёй айчыны, летапісец уключае ў еўрапейскую і нават сусветную прастору. Магілёў паўстае ў апісанні Сурты як роўны па сваёй значнасці Кіеву, Чарнігаву і іншым «бачным гарадам» не толькі Кіеўскай Русі, але і ўсёй «Еўропы». Ён «прабацька і бацька Яфетавых сыноў», «багаты на людзей вучоных, пабожных, гандлёвых і на рамёствы багаты, цэрквамі ўпрыгожаны». Аўтар усхваляе асветніка Кірыла, дзякуючы якому «пісьму на мове славянскай пачалі вучыцца расейцы ці, па іншаму, Русь» [Полное собрание русских летописей 1980:239–240].

Лакальны магілёўскі патрыятызм Сурты пераходзіць у патрыятызм агульнадзяржаўны, выяўляецца ва ўсведамленні прыналежнасці свайго горада і сваёй зямлі да Вялікага Княства Літоўскага, Рэчы Паспалітай. Сурта востра перажывае поспехі і няўдачы Айчыны, першым чынам на ніве замежнапалітычнай. У хроніцы амаль адсутнічаюць адмоўныя адзнакі дзяржаўных дзеячаў Рэчы Паспалітай, дэманструецца лаяльнасць да «паноў нашых міласцівых» – каралей. Палітычнае жыццё краіны храніст ацэньвае праз прызму інтарэсаў магілёўскага «паспольства», ухваляючы мерапрыемствы вярхоўнай улады, якія садзейнічаюць эканамічнаму і культурнаму развіццю горада, і асуджаючы ўсякія крокі, прама ці ўскосна накіраваныя супраць яго інтарэсаў. У гэтым сэнсе паказальна адзнака Сурты дзеянняў войска пад камандаваннем Радзівіла пры аблозе Магілёва (1655 г.). Ён з гаркатой паведамляе, што гетман пры адступе «загадаў спаліць усе прадмесці... і шмат людзей розных саслоўяў з сабой у чужыя землі забраў блукаць і ўсе прадмесці спустошыў, разрабаваў і знішчыў». Горад быў выратаваны, па яго перакананні, заступніцтвам Божай Маці, чыя выява захоўваецца ў праваслаўнай брацкай царкве, а таксама весткамі пра ідучыя «на дапамогу гораду» маскоўскія і казацкія войскі [Полное собрание русских летописей 1980:240–249].

Сурта з'яўляецца гарачым прыхільнікам праваслаўя. Як пра перамогу разумнага сэнсу ён паведамляе пра вяртанне праваслаўным у 1633 г. магілёўскіх цэркваў, падрабязна апісвае імпрэзы

ў сувязі са «шчаслівым прыбыццём» у Магілёў у 1699 г. епіскапа Серапіёна Палхоўскага. Архірэя нібыта сустракаў увесь горад «конна і парадна з немалой світай у некалькі сотняў вершнікаў. Як ніколі харугвы жалнерскія былі ўпрыгожаны, лепш і быць не можа, да таго ж усе цэхі выйшлі з харугвамі, са зброяй, а пушкі дзясяткі разоў адсалютавалі». Вельмі негатыўна Сурта ставіцца да Брэсцкай царкоўнай уніі, «нетапыроў, ці ўніятаў». Насаджэнне ўніяцтва ён лічыць «вайной духоўнай... супраць праўды святой і догматаў веры праваслаўнай». «Галоўным непрыяцелем набожнасці» Сурта заве І. Кунцэвіча. У той жа час аўтар Магілёўскай хронікі даволі лаяльна ставіцца да каталікоў, за выключэннем «засеўшых у Магілёве» езуітаў [Полное собрание русских летописей 1980:241–251].

Справа ў тым, што ў праваслаўных колах беларускага грамадства стаўленне да каталіцызму было неадназначным. У шматлікіх пісьмовых помніках ярка выяўлены антыкаталіцкія настроі. Касцёл разглядаецца адным з ініцыятараў і надхняльнікаў уніі (Баркулабаўскі летапіс і інш.). У праваслаўным асяроддзі каля 1697 г. з'явілася сачыненне-пародыя «Казане руске», дзе «нячыстыя ляхі», г. зн. каталікі, згадваюцца ў адным шэрагу з «татарамі», «туркамі», «жыдамі» і іншымі «ворагамі благавернай Русі», «рускай веры» [История белорусской дооктябрьской литературы 1977:272–273; Мальдзіс 1980:143–145]. Антыкаталіцкія настроі атрымалі пэўнае распаўсюджанне і ў асяроддзі магілёўскага мяшчанства. У 1654 г. у прапанаваных цару «артыкулах» прыняцця расійскага падданства магіляўчане спецыяльна абумоўлівалі ўмову, «чтоб ляхи никакими урядниками в месте Могилеве не были» і «чтоб... жития своего не имели» [Русско-белорусские связи 1963:306–307]. Сурта ж належаў да тых прадстаўнікоў праваслаўнай партыі, якія лічылі каталіцызм традыцыйнай канфесіяй. Яго існаванне на беларускіх землях асвячона «даўнінай» («Суппликация» М. Сматрыцкага і інш.). Да таго ж у канцы XVII ст. каталіцкае насельніцтва Магілёва складала невялікую частку мясцовага «паспольства» і таму не ўспрымалася варожа.

Такім чынам, у XVII ст. у айчыннай думцы фарміруюцца рознанакіраваныя тэндэнцыі ў разуменні гістарычнага развіцця беларускага этнасу, неадназначныя грамадска-палітычныя, нацыянальна-культурныя і рэлігійна-канфесійныя арыентацыі. Актуальнасць

захоўвае праблема абароны рэлігійнай свободы, нацыянальна-культурнага суверэнітэту.

У канцы XVI – 20-я гады XVII ст. назіраецца рэзкае абвастрэнне канфесійнага супрацьстаяння ў сувязі з грамадскай барацьбой і рэлігійна-ідэалагічнай палемікай вакол уніі. Прагрэсіруе працэс раздвойвання самасвядомасці народа на аснове ўніяцкай і антыўніяцкай пазіцый. Кожны з ідэйных бакоў імкнецца прадставіць сваё разуменне рэлігійна-канфесійных высноў грамадства, гісторыі, духоўна-культурных традыцый народа. У 20–30-х гадах XVII ст. ліберальнай, прагрэсіўна думаючай праваслаўнай элітай па-новаму ўсведамляецца грамадская сітуацыя, злучаная з адмовай ад спроб сілавога рашэння канфесійнай спрэчкі, з распрацоўкай новай кампраміснай стратэгіі сацыяльна-рэлігійнага дзеяння, духоўна-культурнага аздараўлення грамадства і Царквы, якая атрымала адлюстраванне ў царкоўнай, філасофска-публіцыстычнай і педагагічнай дзейнасці Ф. Іяўлевіча, С. Косава, П. Магілы і інш. Велізарнае значэнне на новым этапе набываюць асвета, кнігадрукаванне, на ніве якіх канкурыруюць усе існуючыя ў Беларусі XVII ст. хрысціянскія веравызнанні. Адначасова ў гэты ж перыяд шырокія маштабы прымае разбуральны працэс дэнацыяналізацыі, які злучаны з пераходам значнай часткі беларускай магнатэрыі і шляхты ў каталіцызм і яе пераарыентацыяй на польскую мову і культуру. Ва ўніяцтве нароўні з тэндэнцыяй беларусізацыі, якая выяўляецца ў фарміраванні некаторых элементаў нацыянальнай культуры, прысутнічала тэндэнцыя лацінізацыі-паланізацыі, што выконвала, па сутнасці, дэнацыяналізатарскую ролю і найболей ярка выявілася ва ўласна канфесійным жыцці і светапоглядзе.

Дзве тэндэнцыі азначыліся таксама і ў беларуска-ўкраінскім праваслаўі: канфрантацыі з уніяцтвам і пануючым дзяржаўна-палітычным рэжымам, лаяльнасці да палітычнага кіраўніцтва краіны, дасягненні міжканфесійнай і рэлігійна-культурнай згоды. Зваротнымі і неад’емнымі бакамі гэтых тэндэнцый выступалі адпаведна ідэі царкоўнай інтэграцыі з маскоўскім праваслаўем (І. Барэцкі, І. Капінскі, А. Філіповіч, С. Полацкі і інш.) і існавання ў якасці адносна незалежнай Царквы ў межах Рэчы Паспалітай. Калі першая тэндэнцыя трансфармавалася ў ідэю ўваходжання беларуска-ўкраінскіх земляў у склад Расіі, то другая – патэнцыйна ўтрымоўвала перадумову ідэі дзяржаўнага суверэнітэту і стварэння нацыянальнай Царквы. Канфесійная палітыка ўрада Рэчы Пас-

палітай садзейнічала сцвярджэнню ў свядомасці народных мас, асабліва ўсходніх рэгіёнаў Беларусі, ідэі інтэграцыі з Расіяй, аднак вайна 1654–1667 гг., палітыка маскоўскіх улад на занятай тэрыторыі гэту ідэю істотна падарвалі. Тэарэтычнае абгрунтаванне ідэі палітычнай інтэграцыі з Расіяй прадпрынята ў творах С. Полацкага.

Нягледзячы на крызісны стан беларускага грамадства другой паловы XVII ст., захаваліся базавыя элементы нацыянальнай самасвядомасці – патрыятызм, пачуццё нацыянальнай годнасці, зацікаўленае стаўленне да гістарычнага мінулага, ідэя духоўнай роднасці ўсходнеславянскіх народаў, талерантнасць, гатоўнасць да кампрамісу і да т. п.

2
глава

РЭФАРМАЦЫЙНЫ РУХ: ДУХОЎНА-ФІЛАСОФСКІЯ ДАСЯГНЕННІ І АСЭНСАВАННІ

2.1. Дыскусіі вакол хрысціянскай дактрыны (Закон Божы, тэалогія, эклесіялогія і знакі веры)

Хрысціянская дактрына з'яўлялася адным з важнейшых напрамкаў у філасофскай думцы Беларусі другой паловы XVI–XVII ст. Ключавыя пытанні біблейнай герменеўтыкі і экзэгетыкі прадстаўнікі розных багаслоўскіх кірункаў і канфесій вырашалі вельмі разнастайна. Найбольш дыскусійным было пытанне аб тым, ці з'яўляюцца кнігі Старога Запавету Законам Божым. Каталіцкія і праваслаўныя аўтары Беларусі амаль у адзін голас сцвярджалі, што Майсееў Закон недасканалы, ён як быццам бы з прыходам Хрыста страціў моц і «састарэў».

Літаральна для ўсіх мысліцеляў і інтэлектуалаў таго часу Святое Пісанне з'яўлялася асаблівым творам, крыніцай невычэрпнай мудрасці і ведаў. Паводле пануючага ўяўлення, у Бібліі былі выкладзены асновы быцця, сэнс усіх рэчаў і з'яў. Уласныя адносіны да Старога Запавету найбольш поўна выказаў С. Будны ў «Катэхізісе» (1562 г.) і «Абароне ўрада» (1583 г.). Ён дэталёва спыніўся на важнейшых пытаннях: аб узаемаадносінах паміж Старым і Новым Запаветам, аб ступені дасканаласці Закону Божага, дадзенага праз Майсея, аб стаўленні Ісуса Хрыста да Старога Запавету.

Апаненты С. Буднага, у прыватнасці М. Чаховіц, закранаючы пытанне аб ўзаемаадносінах паміж Старым і Новым Запаветам, сцвярджалі, нібыта Ісус Хрыстос знішчыў Майсееў Закон, а замест яго даў больш дасканалы, аб чым, паводле слоў Чаховіца, сведчыла і тое, што Сын Божы як быццам бы адкінуў усе святы і абрады, устаноўленыя Старым Законам, – абразанне, ахвяры, ачышчэнні, суботы і інш.

С. Будны разважаў інакш і даводзіў супрацьлеглае. Факт адкідвання Хрыстом і хрысціянамі знешняй формы старых яўрэйскіх звы-

чаяў, лічыў ён, не азначае поўнага расстання з імі ці знішчэння іх існасці, унутранага зместу, бо самі знакі, знешнія праявы рэлігійнага пачуцця – нішто; яны нічога не вартыя без духоўнай напоўненасці. Закон Божы, паводле слоў асветніка, – гэта не цялесная, а найперш духоўная з'ява. Для тых, хто сумняваўся ў слушнасці яго меркавання адносна прыроды і вызначальнай рысы Закону Божага, С. Будны згадваў словы бясспрэчнага на той час аўтарытэту – апостала Паўла, які недвухсэнсоўна гаварыў: «Бо мы ведаем, што Закон – духоўны, а я – цялесны, адданы пад грэх» (Рым. 7:14).

Беларускі пратэстанцкі мысліцель назваў «баснямі» і «забабонамі» вучэнне каталіцкіх тэолагаў аб тым, што Стары Закон знішчаны Хрыстом, і таму, маўляў, усе старадаўнія абрады належыць адкінуць. У адрозненне ад «папскіх дактароў» ён не лічыў, што абразанне замяніла хрышчэнне, Песах і манну – Вячэра Хрыстова, ахвяру – імша. «Так, – пісаў асветнік, – ад знешняй формы тых знакаў – абразання, ахвяры, ачышчэння, суботы і інш. – мы сапраўды вольныя. Аднак іх існасць, духоўную сутнасць нам належыць захоўваць не меней, чымся люду ізраільскаму» [Budny 1932:74].

Будны, гаворачы пра абразанне, даводзіў, што яно ёсць Запавет Божы і яго трэба спаўняць. У звароце да Аўраама, нагадваў асветнік, Усявышні пагражаў пакараннем тым, хто не прыме абразання: «Неабрэзаны мужчына, які не абрэжа сваёй крайняе плоці! Будзе знішчаная душа тая з народу свайго. Бо ён парушыць мой запавет» (1 Майс. 17:14). Але С. Будны зусім не заклікаў да фізічнага абразання, як тое было ў звычаі яўрэяў, у чым яго вінавацілі апаненты і асобныя пазнейшыя даследчыкі яго творчасці. Беларускі асветнік недвухсэнсоўна пісаў: «Мы цалкам вольныя ад цырымоніі абразання, але павінны мець абразанне ў духоўным сэнсе» [Budny 1932:75].

С. Будны падкрэсліваў, што абрад абразання сам па сабе, без духоўнага зместу, нічога не варты. Асветнік згадваў апостала Паўла, які гаварыў: «Абразанне нішто і неабразанне нішто, але выкананне запаведзяў Божых» (1 Кар. 7:19). І ў іншым месцы: «Абразанне карыснае, калі выконваем Закон; а калі ты парушальнік Закону, то абразанне тваё сталася неабразаннем» (Рым. 2:15). Будны цалкам падзяляў словы Паўла, сказаныя ў Пасланні да Рымлянаў: «Бо не той Іўдзей, хто (гэтакі) напаказ, і не тое абразанне, якое напаказ на целе; але хто ўнутры Іўдзей, і абразанне ў сэрцы, на духу, а не на напісанні; яму і пахвала не ад людзей, але ад Бога» (2:28–29).

Беларускі пісьменнік-экзэгет даводзіў, што абрад абразання духоўным зместам напаўнялі не толькі апосталы, але і Майсей і прарокі. Апошнія не заклікалі яўрэяў чыніць фізічнае абразанне, хоць ім і падавалася, што ў гэтым Божая воля. У якасці пацвярджэння ўласных слоў С. Будны прыводзіў выказванне Майсея: «Абрэжце крайнюю плоць сэрца вашага, і не будзьце наперад жорсткімі» (5 Майс. 10:16), а гэтаксама павучанне прарока Іераміі: «Абрэжце сябе для Госпада і здыміце крайнюю плоць з сэрца вашага, мужы Іуды і жыхары Іерусаліма, каб гнеў мой не адкрыўся, як агонь» (Іер. 4:4).

Каментуючы словы Майсея і Іераміі, С. Будны заўважаў: «Вядома, тыя, да каго яны звярталіся, былі абрэзаныя. Але ім прарок пагражае Божым гневам, калі яны не будуць абрэзаныя ў духоўным сэнсе. Тады ім не дапаможа і цялеснае абразанне» [Budny 1932:75]. Хрысціяне павінны выконваць Божы загад і аб святкаванні суботы, пісаў асветнік, захоўваць яе духоўны змест. «Тым жа звычаем, як пра абразанне, – падкрэсліваў ён, – і аб субоце павінны разумець. Гэта значыць, што Пан Бог рады бачыць не проста, як людзі святкуюць і нічога болей. Але для таго святкуюць, каб, адышоўшы ад работ і паўсядзённых спраў, – пільнаваліся Яго Слова, маліліся Яму, дзяліліся часткай свайго скарбу з жабракамі і чынілі ўсякія іншыя побажныя справы» [Budny 1932:77].

Прыкладна да гэтакіх жа высноў прыйшоў С. Будны ў сваіх разважаннях пра цырымоніі ахвяры, ачышчэння і іншыя абрады, што існавалі ў яўрэяў. «Аб знаках, – пісаў ён, – хрысціяне павінны разумець так: яны ад бачных, цялесных знакаў вольныя, але ад іх духоўнага зместу – зусім не. Належыць абразацца не нажом, не крэменем, але тым духоўным абразаннем, як гаварылася вышэй. Гэта значыць, мусяць, паводле слоў апостала, зняць цялесныя грахі ў абразанні Хрыстовым! Мусяць святкаваць суботу, але не цялесна, а духоўна – хваліць Бога, слухаць Яго Слова, даваць ялмужну, вызваляць нявольнікаў і падданых ад работы і чыніць іншыя святыя справы! Мусяць прыносіць ахвяру, але не ў цялесным сэнсе, а, як і мовіў прарок, у духоўным!» [Budny 1932:77].

Такім чынам, паводле меркавання С. Буднага, Закон Божы, дадзены праз Майсея, з прыходам Хрыста не знішчаны, не разбураны; адкінутыя толькі вонкавыя праявы яго, знешні бок знакаў. Ды і сам Хрыстос, нагадваў асветнік, адносна Старога Запавету заўважаў: «Не думайце, што Я прыйшоў парушыць Закон ці пра-

рокаў; не парушыць прыйшоў Я, але выканаць» (Мц. 5:17). Услед за Хрыстом апостал Павел паўтараў: «Дык мы зніштажаем Закон верою?! Няхай не станецца! Але ўзмацняем Закон» (Рым. 3:31); і ў іншым раздзеле: «Закон – свят, і запаведзь – святая, і праведная, і добрая» (Рым. 7:12).

Абапіраючыся на глыбокі аналіз новазапаветных твораў, С. Будны заявіў: «Значыць, хлусня тое, нібыта Стары Закон адкінуты Хрыстом Панам і яго пасланцамі, як даводзяць папежнікі і ім падобныя. Тут яскрава паказалі, што Хрыстос, аб чым Ён і сам гаворыць, не прыйшоў разбурыць Закон, а наадварот – споўніць яго. Гэтаксама і творамі святых апосталаў пацвердзілі, што яны не толькі не нішчылі Закону, а, наадварот, усяляк узмацнялі яго» [Budny 1932:78].

Не пагаджаючыся з высновамі С. Буднага, яго ідэйныя праціўнікі ў абарону свайго тэзіса пра знішчэнне Хрыстом Майсеевага Закону прыводзілі словы апостала Паўла: «Няхай грэх не пануе над вамі, бо вы не пад Законам, але пад ласкаю. Дык што? Ці пачнем грашыць, бо мы не пад Законам, а пад ласкаю» (Рым. 6:14 – 15), лічачы, што ў іх акурат ідзе размова пра адкідванне Сынам Божым Старога Запавету.

Беларускі знаўца Бібліі не пагадзіўся з каментарыямі, якія далі яго апаненты прыведзенаму выказванню апостала Паўла. Паводле меркавання С. Буднага, у 14-м і 15-м вершах шостага раздзела Паслання да Рымлянаў вучань Хрыста зусім не меў на мэце зганіць і адкінуць Стары Запавет, бо ён неаднаразова ў іншых выпадках хваліў яго, называў святым, добрым, справядлівым і духоўным Законам. Апостал Павел меў на ўвазе толькі тое, падкрэсліваў С. Будны, што ўсе верныя хрысціяне атрымаюць Боскую даброць не праз учынкі, прадугледжаныя Законам, а выключна дзякуючы шчырай Божай ласцы. Калі апостал, працягваў асветнік, казаў «вы не пад Законам», то ён толькі зазначаў, што людзі не выконваюць Закон як належыць, бо ўсялякі духоўны Закон патрабуе поўнага выканання. Апостал, кажучы «не ёсць пад Законам», усё роўна як бы мовіў: «Мы не пад пракляццем Закону» [Budny 1932:78–79].

Спрэчка вакол другога пытання аб колькасці Божых законаў насіла не менш востры характар. С. Будны адкінуў артадаксальнае вучэнне аб двух Законах – старым і новым. Каталіцкія, праваслаўныя і асобныя пратэстанцкія тэолагі, вядома, выступілі супраць сцвярджэння беларускага асветніка аб існаванні адзінага

Божага Закону, выкладзенага ў кнігах Старога і Новага Запавету. Паводле слоў С. Буднага, адзін з міністраў, дыскутуючы з ім неяк аб колькасці Божых законаў, імкнуўся абвергнуць яго павучаннем Іераміі, які ад імя Бога мовіў: «Вось надыходзяць дні, кажа Госпад, калі Я заключу з домам Іуды Новы Запавет» (Іер. 31:31).

С. Будны, аднак, па-іншаму растлумачыў значэнне выказвання Іераміі. Паводле яго меркавання, Бог там абяцаў не Новы Закон, а гаварыў, што напіша свой адзіны Закон, які ўжо быў на той час на сэрцах людзей [Budny 1932:80]. Бо літаральна праз адзін верш, указваў беларускі экзэгет, Гасподзь Бог гаварыў: «Вось Запавет, які Я заключу з домам Ізраілевым. Пасля тых дзён, кажа Гасподзь, дам Закон Мой у нутро іх, і на сэрцы іх напішу яго, і буду ім Богам, а яны будуць маім народам» (Іер. 31:33).

Супраць сцвярджэння С. Буднага аб існаванні адзінага Закону Божага высоўваўся і яшчэ адзін схаластычны аргумент – словы апостала Паўла з Паслання да Рымлянаў, дзе размова ішла нібыта пра два Законы. «Бо, водле нутранога чалавека, – пісаў Павел, – знаходжу здаваленне ў Законе Божым; але ў членах маіх бачу другі закон, што змагаецца з законам розуму майго і робіць мяне рабом закону граху, які ёсць у членах маіх» (Рым. 7:22–23). Паводле С. Буднага, у гэтым выказванні апостал гаварыў зусім не пра два законы Божыя: «Ён называе законам скажоную прыроду ці цялесную страсць. Мы ж вядзём размову пра тое, існуюць адзін або два законы Божыя. А паколькі апостал Законам Божым называе толькі адзіны Закон, а той другі, які існуе ў ягоных членах, Божым Законам не называе, то, значыць, гэтае месца не мае дачынення да тэмы спрэчкі» [Budny 1932: 80].

Нарэшце, апаненты беларускага тэолага ў якасці аргумента супраць яго тэзіса аб адзіным Божым Законе спасылаліся на прарокаў Ісаю і Міхея, якія гаварылі: «З Сіона выйдзе Закон і Слова Гасподне – з Іерусаліма» (Іс. 2:3; Міх. 4:2). У словах Ісаі і Міхея, на іх думку, гаварылася не пра Майсееў Закон, паколькі ён выйшаў не з Сіонскай, а з Сінайскай гары. Паводле меркавання прыхільнікаў ідэі двух Божых законаў, прарокі сваімі словамі прадказвалі з'яўленне новага, Хрыстовага Закону.

Выдатны знаўца Бібліі, С. Будны ў адказ на аргумент «двузаконнікаў» заявіў: «Праўда тое, што ў згаданых месцах з Міхея і Ісаі належыць бачыць размову аб навуцы Хрыстовай, якая выйшла з Сіона, а потым праз апосталаў разышлася па ўсім свеце. Але каб

гэта быў другі Закон альбо нейкі новы, пра тое прарокі не кажуць. Бо, як вядома, яўрэйскае слова «тора» азначае не толькі «закон», але гэтаксама – «навуку» і «звычай», аб чым сведчаць не толькі яўрэі, але і нашыя, хто дасведчаны ў той мове. Корань -ор-, ад якога паходзіць тэрмін «тора», азначае «навучаць»... Досыць часта слова «тора» ў сэнсе «навука», а не «закон» ужываецца ў Саламона» [Budny 1932:80]. Затым С. Будны прывёў некалькі прыкладаў з Саламона, дзе тэрмін «тора» ўжываўся акурат у значэнні «навука», «навучанне» (Прып. 3:1; 4:2; 6:20).

Як сцвярджаў беларускі біблеіст, апостал Павел гэтаксама ўжываў тэрмін «тора» ў значэнні «Хрыстова навука», маючы на ўвазе тое, што яна адпавядала Божаму Закону, а не з'яўлялася нейкім новым Законам. Напрыклад: «Нясіце берамя адзін аднаго і гэтак выпаўняйце закон Хрыстовы» (Гал. 4:2). Нарэшце, падкрэсліваў С. Будны, сам Ісус Хрыстос называе «торай» («законам») – у значэнні «навука» – Давідавы Псалмы, бо гэтак мовіў да яўрэяў: «Але няхай споўніцца слова, напісанае ў законе іх, зненавідзелі Мяне дарэмна» (Ін. 15:25). Тут зноў жа гаворыцца не пра некалькі Божых Законаў, зазначаў Будны, а пра тое што псалмы паходзяць з Закону, тлумачаць яго [Budny 1932:81].

На заключэнне дыскусіі аб колькасці Законаў Божых Будны яшчэ раз засведчыў сваю цвёрдую пазіцыю. «Памылкаю будзе, – даводзіў ён, – казаць альбо вучыць, што існуюць два Законы: адзін Майсееў – стары, а другі Хрыстовы – новы; адзін нібыта спыніўся, а другі атрымаў моц і заступіў на месца першага» [Budny 1932:82].

Вырашэнне агульнай праблемы аб прыналежнасці старазапаветных кніг Бібліі да Божага Закону істотна залежала ад адказу на пытанне, ці з'яўляўся Ісус Хрыстос заканадаўцам. Калі так, то, значыць, ён стварыў новы, другі Закон Божы, з чаго вынікала, што існуюць два Божыя Законы – адзін Стары, дадзены праз Майсея, а другі Новы, дадзены праз Сына Божага. С. Будны, адказваючы на вельмі актуальнае па тым часе пытанне аб суадносінах Хрыстовай навукі і Закону Божага, зазначыў, што Месія быў толькі абаронцам і тлумачом Гасподняга Закону, а не заканадаўцам. Беларускі тэолаг літаральна пісаў: «Паколькі цяпер дастаткова поўна паказалі Святым Пісьмом, што існуе толькі адзін Божы Закон, які сам Бог даў цераз Майсея, тады само сабою зразумела, што Пан Ісус Хрыстос не з'яўляецца заканадаўцам. Ён толькі тлумач таго Божага Закону, абаронца і ачысціцель яго ад усіх памылковых выкладаў» [Budny 1932:82–83].

Прыхільнікі ідэі існавання двух Божых Законаў: аднаго – Старога, а другога – Новага, увесь час гаварылі пра недасканаласць першага. Да прыкладу, М. Чаховіц у 6-й Размове сваіх «Дыялогаў» адзначаў: «Калі б Майсееў Закон быў дасканалы, тады б Бог другога Закону не абяцаў. А паколькі абяцаў, а потым – даў, значыць, першы Закон быў недастатковы» [Czechowic 1575:99]. «Двузаконнікаў», што гаварылі пра недасканаласць Майсеевага Закону, С. Будны адсылаў да апостала Паўла, які, наадварот, называў яго ў Пасланні да Рымлянаў «святым, добрым, справядлівым і духоўным Законам» (7:12,14). Абапіраючыся на меркаванне Паўла, С. Будны зазначаў: «Усё, што духоўнае, мусіць быць і дасканалым» [Budny 1932:84]. Значыць, Закон Божы, дадзены праз Майсея, рэзюміраваў асветнік, цалкам дасканалы і жыццяздольны.

На пытанне аб тым, ці вучыў Сын Божы супраць Майсеевага Закону, на чым настойвалі «двузаконнікі», С. Будны адказваў адмоўна. Паводле яго слоў, у Нагорнай пропаведзі Хрыста (Мц. 5) крытыкаваліся фарысеі, а не Закон, дадзены Госпадам праз Майсея [Budny 1932:89].

Такім чынам, беларускі інтэлектуал і тэолаг адкінуў прынятую думку аб існаванні двух Божых Законаў: старога, дадзенага праз Майсея, і новага, дадзенага праз Хрыста, і насуперак пашыранага ў Каталіцкім касцёле і Праваслаўнай царкве вучэння заявіў, што існуе адзіны Божы Закон, які выкладзены ў сапраўдных, святых кнігах гэтак званага Старога і Новага Запавету.

С. Будны, вядома, адрозніваў сапраўдныя кнігі, «боганатхнёныя», напісаныя «пры ўдзеле Святога Духа», ад несапраўдных, апакрыфічных ці «падазроных», якія ствараліся людзьмі «без удзелу Святога Духа» і таму не мелі дачынення да Закону Божага.

Да твораў Святога Пісання, дзе акурат выкладаўся Закон Божы, беларускі экзэгет адносіў: Пяцікніжжа Майсееева, 4 Кнігі Царстваў, Кнігу Ісуса Навіна, Кнігу Суддзяў Ізраілевых, Кнігу Руф, 1-ю і 2-ю Кнігі Параліпоменан, 1-ю і 2-ю Кнігі Эздры, Кнігу Нээміі, Кнігу Юдзіф, Кнігу Іова, Псалтыр, Прытчы Саламонавы, Кнігу Эклесіяста альбо Прапаведніка, Песню Песняў Саламона, Плач Ісраміі, Пасланне Іераміі і Кнігі 16 прарокаў – Ісаі, Іераміі, Іезэкііля, Данііла, Осіі, Іаіля, Амоса, Аўдзія, Іоны, Міхея, Навума, Авакума, Сафроніі, Агея, Захарыі, Малахіі.

З кодэкса новазапаветных кніг С. Будны называў сапраўднымі: Евангеллі паводле Мацвея, Марка, Лукі, Іаана, Дзеянні Апосталаў,

13 Пасланняў апостала Паўла, 1-е Пасланне Пятра, 1-е Пасланне Іаана і Адкрыццё Іаана Багаслова.

Апокрыфамі С. Будны лічыў: 3-ю і 4-ю Кнігі Эздры, Кнігу Іуды, Кнігу Тавіта, Мудрасці Саламона, Кнігу Прамудрасці Ісуса сына Сірахава, Кнігу Эсфір, Кнігу прарока Варуха, «Песню трох святых падлеткаў» і «Гісторыю аб Сюсане» з Кнігі прарока Данііла, 1-ю і 2-ю Кнігі Макавейскія. Да апакрыфічных, «падазроных» твораў на новазапаветныя тэмы С. Будны залічваў: Евангеллі Іакава, Томаша, Барталамея, Нікадзіма, Ліст Іакава, 2-гі Ліст Пятра, 2-е і 3-е Пасланні Іаана, Ліст Іуды і Пасланне да Яўрэяў. Такім чынам, Будны ведаў больш за 20 апокрыфаў. Менавіта гэтую лічбу ён называў і ў «Прадмове» да Новага Тэстаменту 1574 г. [Budny 1574:24 адв.].

Асноўнае адрозненне паміж праўдзівымі і памылковымі кнігамі С. Будны бачыў у тым, што апокрыфы «пайшлі з домыслу людскога», а кнігі, аднесеныя да кананічных, «пайшлі з Духа Святога». Аднак беларускі асветнік не лічыў апакрыфічныя творы шкоднымі і ніколі не патрабаваў іх забароны. Наадварот, у кароткім уступным слове да выдання 1570 г. ён падкрэсліваў: «Апокрыфы ўтрымліваюць вартыя і карысныя веды» [Budny 1570:1]. Указваючы на тое, што «падазроныя» кнігі не могуць паводле сваёй значнасці зраўняцца з «боганатхнёнымі», С. Будны ўсё ж такі заклікаў сучаснікаў да іх уважлівага вывучэння і аналізу. Акурат справе асветы і пашырэнню кругагляду хрысціянскіх вернікаў павінна было, згодна з яго задумай, служыць ажыццёўленае ім у 1570 г. выданне апокрыфаў. Гэтай публікацыяй С. Будны паспрыяў пашырэнню апокрыфаў на Беларусі. Але ў рэестр «падазроных» твораў ён уключыў далёка не ўсе апокрыфы, вядомыя ў філалагічнай навуцы і шырока распаўсюджаныя ў славянскіх культурах эпохі Сярэднявечча. Да прыкладу, туды не трапілі: «Слова аб Мельхіседэку», «Слова аб Ісаку», «Слова аб Іосіфу», «Жыціе прарока Іллі», «Слова аб Давіду, цару і прароку», «Жыціе Майсея», «Запавет 12 патрыярхаў», «Загадкі цара Саламона». С. Будны, напэўна, ведаў іх, але, мусіць, існавалі нейкія прычыны, якія перашкодзілі асветніку надрукаваць увесь комплекс існуючых апакрыфічных твораў.

Такім чынам, сярод пратэстанцкіх багасловаў і прапаведнікаў Беларусі пры вырашэнні няпростай біблейна-тэалагічнай праблемы аб Законе Божым не было адзінства. Існавалі як крайнія меркаванні, гэтак і кампрамісныя. Філасофска-культуралагічная палеміка паміж С. Будным і М. Чаховіцам – красамоўнае сведчанне

барацьбы дзвюх процілеглых пазіцый, двух розных падыходаў да праблемы Закону Божага.

У філасофскай думцы Беларусі другой паловы XVI – пачатку XVII ст. знайшлі адлюстраванне шматлікія тэалагічныя праблемы, што хвалявалі тагачасных мысліцеляў. Арыгінальныя тэалагічныя ідэі выказаў Пётр Гоняд, аўтар твораў «Дасканалае і правільнае вучэнне пра выключнае першынство Хрысціянскай царквы», «Аб хрысціянскім хрышчэнні», «Пра Сына Божага», «Аб Трох», якія былі выдадзеныя ў 1570 г. у Венграўскай друкарні Яна Кішкі.

Пётр Гоняд, палемізуючы з сабельянамі, аспрэчыў вучэнне пра тры Божыя персоны. Ён заяўляў, што Айцец і Сын маюць розныя субстанцыі, якія падобныя, але не аднолькавыя (similitudine, non solitudine). Прыкладам, субстанцыя Айца – вечная, субстанцыя Сына – народжаная; Айцец – самы моцны, Сын жа чэрпае сваю моц ад Айца, без якога ён не ў стане штосьці здзейсніць. Што да Святога Духа, дык Пётр Гоняд наогул не прызнаваў яго Божай прыроды. «Святы Дух сапраўды належыць Богу, – пісаў ён, – але гэта не азначае, што ён гэтакі ж, як і Бог Айцец. Бо калі нейкая рэч належыць некаму, то зусім не абавязковае яе падабенства да ўладальніка» [Piotr z Goniądza 1962:36]. Спробы давесці, што Святы Дух – гэта Бог, на думку Пятра Гоняда, вядуць да прызнання двух Багоў. Тэрміны hypostasis (персоны, іпастасі) і husia (субстанцыя) у часы апосталаў, лічыў ён, мелі аднолькавае значэнне. У Святым Пісанні, сцвярджаў Пётр Гоняд, гаворыцца не пра адну субстанцыю і розныя персоны, а пра дзве Божыя іпастасі. Такім чынам, Пётр Гоняд відавочна стаяў на пазіцыях дэтэізму.

Новую канцэпцыю Абсалюту (=Бога) прапанаваў С. Будны. Яна знайшла абгрунтаванне ў яго буйным трактаце «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры» (Лоск, 1576 г.) і прадмовах да выданняў біблейных твораў (1570, 1572 гг.).

Паводле характару вырашэння праблемы Абсалюту і яго пазнання С. Будны належаў адначасна да двух важнейшых напрамкаў, існуючых у сярэднявечнай хрысціянскай тэалогіі: катафатычнага, у адпаведнасці з традыцыямі якога Бог вызначаўся праз станоўчыя характарыстыкі (вечны, добры, самы мудры, самы моцны), і апафатычнага, калі Усявышні апісваўся шляхам адмаўлення нейкіх уласцівасцей праз «не» (неабдымны, несмяротны, непадзельны).

Беларускі інтэлектуал, выхаваны на рэнесансавых ідэях, катэгарычна адкідваў антрапамарфічную тэорыю Абсалюту, паводле

якой Гасподзь Бог персаніфікаваўся, прыпадабняўся да людзей. «Десници Бог не маеть, – падкрэсліваў Будны, – яко и всех иных удов, понеже ест Дух» [Будны 1562:147адв.]. Асветнік гэтаксама не падзяляў пантэістычных поглядаў на Бога, якія былі асабліва пашыраныя ў творах сярэднявечных містыкаў – Парацэльса і Я. Бёмэ. Яны якраз вучылі, што Бог раствораны ў прыродзе, працінае кожную рэч і з'яву, і таму яго можна пазнаць, раскрываючы сутнасць акаляючага свету. Праўда, асобныя выказванні С. Буднага ў яго раннім творы – «Катэхізісе» 1562 г. – даюць некаторыя падставы западозрыць яго ў схільнасці да пантэізму. Да прыкладу, словы: «Певная речь, ижь Бог везде ест, на небеси, на земли, на мори, за морем, под землею и кроме небес...» [Будны 1562:181]. Альбо выказванне, зробленае ў іншым месцы: «Прото о Богу тако домнимати маем и верити, ижь ест на кажном месте» [Будны 1562:181адв.]. Аднак С. Будны не атаясамліваў Бога, які ў Бібліі мае некалькі найменняў – Адонай, Садан, Іегова, Саваоф, Эль ці Элогім, Анна, Іл, – з прыроднымі з'явамі. Ён не даходзіў да пантэістычнай формулы: «Прырода – ёсць Бог», а толькі ўказваў на прысутнасць Святога Духа ў кожнай цялеснай і духоўнай рэчы.

Канцэнтраваны вынік вучэння С. Буднага пра Абсалют выкладзены ў першай частцы яго «Сімвала веры», дзе размова ідзе якраз пра Бога Айца: «Веруем і вызнаем, што ёсць толькі адзін праўдзівы Бог, вечны, за ўсіх мацнейшы, нябачны, самы мудры, добры, несмяротны, нязменны, непадзельны, неабдымны, без пачатку і без канца, які сваёй невымернай моцай з нічога ўчыніў ці сатварыў нябёсы, зямлю, мора і ўсё, што ў іх і над імі – анёлы, людзі, звяры, птахі, рыбы і ўсе адухатвораныя рэчы, якія размаўляюць і якія нямыя, прыкметныя і непрыкметныя. І тое ўсё стварыў без чыйнебудзь помачы, без слугі, без сына і таварыша, самім толькі Словам. Гэта значыць, як Дух Святы кажа ў псалме: «загадам ці воляю сваёй». Ды стварыў Ён тыя рэчы не для сябе, каб ці ў небе, ці на зямлі знаходзіцца, але ўсё тое дзеля нас учыніў. І не толькі ўчыніў. Але, аддаўшы нам усё на ўмацаванне, кожную рэч захоўвае сваёй найвышэйшай воляй, корміць, бароніць і задавальняе патрэбы кожнага стварэння. Яму няма роўнага і ніколі не было, і быць не можа: інакш мусілі б быць два Багі.

Веруем таксама і вызнаем, што той Бог – адзіны, праўдзівы і вечны – ясна і дастаткова ведаў усе таямніцы і ўсе рэчы, якія існавалі ва ўсе часы, гэтак як і ведае іх цяпер. Таму акурат Ён

спрадвеку пастанавіў для сябе, каб нам у пэўны час даць Збавіцеля, якога паабяцаў потым першаму чалавеку Адаму, каторы саграшыў з жанчынай. Тое абяцанне Ён часта паўтараў цераз святых людзей – Аўраама, Майсея, Давіда і іншых многіх людзей мілых яму, а гэтаксама Сам гаварыў вуснамі анёлаў і святых пракокаў. А калі ж прыйшла поўня часу, як апостал піша (Гал. 4:4), сама рэч здзейснілася. Ён даў Ісуса Хрыста, Сына мілага Яму. І не з нейкай «існасці», як выдумаў Антыхрыст, а ад жанчыны з насення Давідавага, як вучыць нас Святое Пісанне» [Budny 1576:7–7 адв. нн.].

Шэраг палажэнняў «Сімвала веры» С. Буднага з’яўляліся традыцыйнымі і не выклікалі аніякіх пярэчанняў з боку праваслаўных і каталіцкіх апалагетаў. Але ўсе прыхільнікі трынітарнай дактрыны Абсалюту аднадушна паўсталі супраць выказванняў беларускага асветніка, што існуе толькі адзін праўдзівы Бог – гэта Бог Айцец, які ўсё стварыў без чыёй-небудзь помачы, без Сына Бога, і нарадзіў Ісуса Хрыста не з нейкае «існасці», а ад жанчыны, якая належала да чалавечага роду.

С. Будны зусім не адмаўляў боскасці Сына і Святога Духа, але ён паўстаў супроць «адзінасутнасці» Айца, Сына і Святога Духа. Ва ўступным слове да твора «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры» беларускі асветнік, выяўляючы неардынарную дасведчанасць у гісторыі хрысціянскай рэлігійнай дактрыны, досыць пераканаўча растлумачыў прычыны ўзнікнення вучэння аб Тройцы.

Паводле меркавання С. Буднага, думка аб тым што Бог ёсць Тройца, змагла зарадзіцца дзякуючы зліццю тэалогіі з філасофіяй. Паколькі ў Святым Пісанні тэрмін «Бог» ужываецца ў дачыненні і да Айца і да Сына і ў той жа час сцвярджаецца, што існуе адзіны Бог, то першыя хрысціянскія апалагеты – Юсцін, Ерэней, Тэртуліян, Кіпрыян, а пасля Афанасій, Глірый, Васілій Вялікі, Назіанзін, Златавуст, Іеранім, Амброзій, Аўгусцін, каб не быць падобнымі на сабельянаў, якія вызнавалі двух Багоў, прыдумалі іпастасі Бога: Айцец – першая, Сын – другая і Святы Дух – трэцяя. Усе тры іпастасі Бога, паводле іх вучэння, мелі адзіную існасць [Budny 1576:6–6 адв.]. Але старажытныя апалагеты, лічыў С. Будны, будуючы сваю дактрыну Абсалюту, дапусцілі прынцыповыя хібы. Галоўнае – яны не зразумелі, у якіх значэннях у Святым Пісанні ўжываецца тэрмін «Бог». Апалагеты памыляліся, калі лічылі, што слова «Бог», ужытае ў Біблії, азначае выключна вечнага Стваральніка, і нічога іншага. Сапраўды ж у Святым Пісанні, падкрэс-

ліваў С. Будны, «Богам» называецца не толькі вялікі Стваральнік, але і анёлы, і нават знакамітыя людзі – каралі, князі і іншыя, якім была дадзеная ўлада над другімі. «Гэтакіх месцаў у Бібліі, дзе людзей называюць багамі, – адзначаў асветнік, – знойдзеш безліч» [Budny 1576:7].

Звяртаючыся да чытачоў і крытыкуючы абаронцаў Тройцы, С. Будны адзначаў, што ў сапраўдным тэксце Бібліі няма аніводнага месца, якім пацвярджалася б вучэнне першых апалагетаў і дзе б гаварылася: «Айцец, Сын і Святы Дух ёсць адзіны Бог, адзінай існасці, адзінай натуры, адзінай Боскасці» [Budny 1576:8]. Апаненты С. Буднага, вядома, не пагадзіліся з меркаваннем асветніка, што ў Бібліі адсутнічаюць звесткі пра Тройцу, і прыгадалі нешта 10 выказванняў са Святога Пісання, якія, на іх думку, якраз пацвярджалі, што адзіным сапраўдным Богам з'яўляецца непадзельная Тройца – Айцец, Сын і Святы Дух.

Першым пацвярджэннем існавання Тройцы, на думку «трайчакоў», з'яўляліся словы з Бібліі: «Berefchis bara Elohim...» (1 Майс. 1:1), якія літаральна перакладаліся: «Спачатку стварыў Багі...» Паводле меркавання «трайчакоў», дзеяслоў «bara» (стварыў) указваў на тое, што творцам быў адзіны Бог, а назоўнік «Elohim» (Багі), ужыты ў множным ліку, якраз сведчыў пра існаванне Абсалюту ў трох іпастасях, інакш, маўляў, Майсей напісаў бы «Eloha» (Бог) [Budny 1576:8–8 адв.].

Прычыну напісання імя Бога «Elohim» у множным ліку С. Будны растлумачыў не жаданнем Майсея засведчыць таямнічую сутнасць Госпада, што нібыта ўтвораны з трох іпастасей, а законамі старой яўрэйскай мовы, у якой імя чалавека ўжывалася ў множным ліку тады, калі выказвалася выключная павага да яго. Напрыклад, Іосіфа досыць часта Майсей называў не «панам», а «панамі» [Budny 1576:8 адв.–9]. Акрамя таго, беларускі экзэгет падкрэсліваў: «Калі б у Святым Пісанні слова «Elohim» азначала Тройцу, тры іпастасі адзінага Бога, дык і Майсей мусіў бы мець тры іпастасі, і Саламон, бо ў Бібліі яны гэтаксама нярэдка называюцца «Elohim» [Budny 1576:9–9 адв.].

Уласныя меркаванні С. Будны падмацаваў спасылкамі на Кальвіна і Марціна Буцэра, якія хоць і былі «трайчакамі», але лічылі, што тэрмін «Elohim» не ўтрымлівае прамых аргументаў на карысць траякасці адзінага Бога [Budny 1576:9 адв.–10].

У якасці другога аргумента ў абарону Тройцы апаненты С. Буднага прыводзілі выказванне з 1-й Кнігі Майсея: «Учынім чалавека

паводле вобраза нашага і падобнага да нас» (1:26). Множны лік займенніка «наш», на думку «трайчакоў» – гэта і ёсць доказ таго, што Майсей гаварыў пра Бога ў трох іпастасях. Калі б гэта было не так, даводзілі яны, дык у Бібліі было б сказана «паводле майго вобраза» і «падобнага да мяне» [Budny 1576:10 адв.].

С. Будны, аднак, досыць лёгка разбіў аргумент апанентаў, адзначыўшы, што саманазва ў множным ліку – гэта звычай знакамітых людзей і паноў. Таму цалкам натуральна, лічыў ён, што Бог называе сябе «мы» [Budny 1576:12–12 адв.]. Беларускі экзэгет надзвычай дэталёва выказаўся адносна перакладу яўрэйскага слова «naasse» (учынім), якое некаторыя тэолагі прапаноўвалі перакладаць «учыняйма», што выклікала сур'ёзныя пярэчанні з яго боку. Звяртаючыся да чытача, асветнік тлумачыў: «Глядзі, шаноўны чытач, няўжо ж гэта не розныя рэчы – «учынім чалавека» і «ўчыняйма чалавека»! Хто кажа «ўчыняйма», той нагадвае сабе ды іншым пра справу, каб з ім чынілі. А хто кажа «ўчынім», той не нагадвае нічога сабе і не заклікае іншых рабіць штосьці; ён толькі канстатуе, што мае волю і намер штосьці выконваць сам або разам з іншымі. А паколькі Бог адзіны, дык, значыць, ён нікога на дапамогу сабе не заклікае, бо яна яму непатрэбная. Ён адно што кажа тут анёлам пра свой намер стварыць на Зямлі штосьці выдатнае і пекнае, чаго дагэтуль яшчэ не стварыў. Таму і кажа: «Учынім чалавека...» [Budny 1576:11 адв.–12]. Менавіта гэтак, сцвярджаў С. Будны, перакладалі тэрмін «naasse» Себасцьян Мюнстэр, ужываючы адпаведнік «faciem» у кнізе «Leo Judae», і Жан Кальвін. Беларускі інтэлектуал адкінуў гэтаксама меркаванне Фарноўскага, які лічыў, што Бог, кажучы «ўчынім», нібыта звяртаўся па дапамогу да Сына [Budny 1576:13 адв.–14 адв.].

У якасці трэцяга доказу існавання Тройцы яе прыхільнікі звычайна згадвалі наступнае выказванне: «І сказаў Госпад Бог: вось Адам стаў як адзін з Нас, ведаючы дабро і зло» (1 Майс. 3:22). Паколькі Бог гаварыў менавіта «як адзін з Нас», значыць, Ён, сцвярджалі «трайчакі», існуе не ў адной іпастасі, а ў некалькіх. На гэта С. Будны заўважыў, што калі б у Бібліі пісалася: «І сказаў Бог да Сына і Духа», або «І сказала адна асоба да другой», то аніякіх пытанняў не паўставала б і ўсе без пярэчанняў прызналі б Тройцу. «А паколькі гэтак не напісана, – сцвярджаў беларускі экзэгет, – дык няма чаго прыдумляць байкі і дапаўняць Святое Пісанне» [Budny 1576:15адв.]. Бог, паводле сцвярджэння С. Буднага, звяр-

таўся тут да анёлаў, з чым, аднак, не пагаджаўся Фарноўскі, які адзначаў: «Калі пагадзіцца з меркаваннем, што Бог звяртаўся да анёлаў, як вучыць Будны, дык тады трэба прызнаць, што Іегова роўны анёлам ці падобны да іх, бо ён казаў: «Адам стаў як адзін з Нас». А гэта аніяк не дапушчальна. Значыцца, Будны і яго паслядоўнікі памыляюцца... І яшчэ, калі б Бог звяртаўся да анёлаў ці людзей, ён бы абавязкова мовіў «як адзін з вас», а ён жа сказаў «як адзін з Нас» [Budny 1576:16]. С. Будны ў адказе Фарноўскаму заявіў: «З таго, што Бог звяртаецца гэткім чынам да анёлаў, зусім не вынікае, нібыта Ён роўны ім» [Budny 1576:16]. Як і Сын Божы не роўны апосталам, хоць ён і гаварыў: «Не забараняйце, бо хто не супраць нас, той за нас» (Лк. 9:50). Такія звароты ёсць своеасаблівасць старой яўрэйскай мовы, сцвярджаў С. Будны.

Чацвёрты доказ у абарону трынітарнай канцэпцыі Абсалюту, які прыводзілі «трайчакі», – словы Госпада Бога з 1-й Кнігі Майсея: «І сказаў Гасподзь: вось адзін народ, і адна ўва ўсіх мова; і вось што пачалі яны чыніць, і не адступяцца яны ад таго, што ўдумалі. Зыйдзем жа і зблытаем іхнія мовы, каб яны не разумелі адзін другога» (1 Майс. 11:6–7). Паколькі Бог кажа пра сябе ў множным ліку – «зыйдзем жа і зблытаем», дык, значыцца, Ён, зноў даводзілі «трайчакі», звяртаўся тут да Сына і Святога Духа, з чаго вынікала, што Ён існуе не ў адной, а ў трох іпастасях [Budny 1576:16 адв.]. Абапіраючыся на філалагічныя аргументы і аўтарытэт Мікалая Ліры, беларускі інтэлектуал пераканаўча давёў, што Гасподзь Бог звяртаўся ў згаданым месцы не да іншых асоб, а, як і перад тым, да анёлаў [Budny 1576:16 адв.–17].

Пятае сведчанне «трайчакоў» – словы Майсея: «І з’явіўся яму (Аўрааму. – *І. С.*) Гасподзь у дуброве Мамра, калі ён сядзеў ля ўвахода ў шацёр, у час дзённае спёкі. Ён узняў вочы свае і ўбачыў, і вось, тры мужы стаяць насупраць яго...» (1 Майс. 18:1–2). Згаданыя Майсеем «тры мужы», на думку «трайчакоў», – гэта і ёсць знак трох Божых асоб. Акурат так тлумачылі згаданы верш Юсцін, Амброзій, Кірыла Іерусалімскі і многія іншыя абаронцы Тройцы. Беларускі тэолаг, не зважаючы на аўтарытэты, сцвярджаў, што ўбачаныя Аўраамам «тры мужы» – гэта тры анёлы, а не асобы Бога. Сваё меркаванне С. Будны падмацаваў думкамі М. Лютэра, В. Мускулуса і Аўгусціна, якія гэтаксама сыходзіліся на тым, што Аўраам бачыў анёлаў, а не Бога ў трох асобах [Budny 1576:17–17 адв.].

Шостае сведчанне «трайчакоў» – выказванне з 2-й Кнігі Майсея, дзе Гасподзь Бог гаварыў прароку: «Я Бог бацькі твайго, Бог

Аўраама, Бог Ісака і Бог Іакава. Майсей закрыў вочы свае, бо баяўся зірнуць на Бога» (2 Майс. 3:6). Паколькі Бог гаварыў пра сябе тройчы: «Бог Аўраама, Бог Ісака і Бог Іакава» – значыць, ён, сцвярджалі трынітарыі, безумоўна з'яўляецца Тройцай. С. Будны адкінуў шосты аргумент «трайчакоў», паказаўшы лагічныя хібы іх разважанняў. «Калі разважаць гэтак, як яны, – пісаў асветнік, – дык вельмі проста давесці, што Бог складаецца з дзвюх асоб або нават з чатырох» [Budny 1576:17 адв.–18]. Так, слушна ўказваў С. Будны, Бог гаворыць пра сябе двойчы ў 1-й Кнізе Майсея (28:13), а ў Дзеяннях Апосталаў (3:13) Пётр кажа пра яго аж чатыры разы.

Сёмае сведчанне «трайчакоў» – верш з Псалтыра, дзе паведамлялася: «Словам Яго ўчыненыя нябёсы, а духам вуснаў яго – уся аздоба іх» (Пс. 33:4). Паводле сцвярджэння прыхільнікаў Тройцы, у згаданым вершы гаворыцца пра стваральную моц Слова, якое ёсць Сын Божы Ісус Хрыстос, з чаго вынікае, што ён удзельнічаў у стварэнні свету, роўны Богу Айцу і з'яўляецца трэцяй іпастассю адзінага Бога. С. Будны, пагадзіўшыся з тым, што ў Святым Пісанні сапраўды Сын Божы часам называецца «Словам», аспрэчыў меркаванне апанентаў наконт паўсюднага ўжывання гэтага тэрміна ў значэнні «Ісус Хрыстос», бо ў такім разе, пісаў ён, «мусіла б быць вельмі шмат сыноў божых» [Budny 1576:18]. Беларускі тэолаг дзеля большай пераканальнасці сваіх высноў спаслаўся і на думкі асобных прыхільнікаў трынітарнай дактрыны Абсалюту – Буцэра і Кальвіна, якія, аднак, тлумачылі згаданы верш гэтаксама, як і ён [Budny 1576:18 адв.].

Восьмае сведчанне «трайчакоў» – зварот Ісуса Хрыста да сваіх вучняў: «Такім чынам, ідзіце, навучайце ўсе народы, хрысціце іх у імя Айца і Сына і Святога Духа» (Мц. 28:19). Паводле разважанняў прыхільнікаў Тройцы, згаданымі словамі Хрыстос быццам бы неабвержна засведчыў, што адзіным Богам з'яўляецца Айцец, Сын і Святы Дух. Будны, аднак, заўважыў, што назва «Бог» у адносінах да Айца, Сына і Святога Духа зусім не азначае, што адзіны Бог існуе ў трох іпастасях. «У Святым Пісанні, – адзначаў асветнік, – найменне Бог ужываецца не толькі ў дачыненні да Айца, Сына і Святога Духа, але і да Майсея і нават многіх цароў, якія, вядома, не былі багамі» [Budny 1576:19]. Заклік Ісуса Хрыста хрысціцца ў імя Айца, Сына і Святога Духа, даводзіў С. Будны, таксама не даказвае, што сапраўдным Богам з'яўляецца Тройца. «Інакш, вядома, і нельга хрысціцца, як у імя Айца, Сына і Святога Духа, – пісаў ён. –

Чыніць трэба якраз гэтак, як вучыў Ісус Хрыстос, з чаго, аднак, зусім не вынікае, што Ісус Хрыстос і Святы Дух – іпастасі адзінага Бога. Бо і айцы, якія выйшлі з Егіпта, хрысціліся ў імя Майсея, але ж Майсей не быў богам» [Budny 1576:19].

Дзявятае сведчанне «трайчакоў» – словы апостала Іаана, які пісаў: «Бо тры сведчаць на небе: Айцец, Слова і Святы Дух, і гэтыя Тры – адзінае» (1 Ін. 5:7). Прыхільнікі Тройцы лічылі словы апостала Іаана найбольш пераканаўчым пацвярджэннем іх разумення Абсалюту. С. Будны, абапіраючыся на звесткі старажытных тэолагаў – Дыдзіма, Клімента, Іераніма, Амброзія і іншых, пераканаўча паказаў, што згаданы верш адсутнічаў у ранніх грэчаскіх, лацінскіх і славянскіх спісах Новага Запавету. Больш таго, беларускі экзэгет адзначыў, што вядомы 7-мы верш з'явіўся ўпершыню ў Бібліі, якую Эразм Ратэрдамскі атрымаў з Англіі, пра што паведамляў у адным са сваіх твораў [Budny 1576:19]. Напэўна, гэта была Камплютэнская Біблія 1514 – 1520 гг. ці адзін з двух вядомых грэчаскіх кодэксаў XVI ст., у якіх акурат былі ўспомненыя словы. Як на дадатковы аргумент у абарону свайго меркавання С. Будны спаслаўся на М. Лютэра, у нямецкамоўным перакладзе якога не было 7-га верша, а таксама на думку «вельмі адукаванага мужа» Генрыха Булінгера, які ў сваіх экзэгетычных працах пісаў, што 7-мы верш у 5-ты раздзел 1-га Паслання апостала Іаана быў унесены ў XVI ст. і без сумневу з'яўляўся падробкай [Budny 1576:87].

Дзясятае сведчанне, якое прыводзілі «трайчакі» ў абарону сваёй канцэпцыі Абсалюту, – евангелічны аповед пра хрышчэнне Іаанам Хрысціцелем Ісуса Хрыста і прысутнасць пры гэтым Бога Айца і Святога Духа: «І, ахрысціўшыся, Ісус зараз жа выйшаў з вады, і вось расчыніліся Яму нябёсы, і ўгледзеў Іаан Духа Божага, Каторы зыходзіў, як голуб, і спускаўся на Яго. І вось голас з неба гаворачы: Гэта ёсць Сын Мой улюблены, якому спагадаю» (Мц. 3:16–17). С. Будны ў адказ на прыведзены доказ зазначыў, што ён верыць усяму, пра што распавядае евангеліст. Але той нідзе не кажа, што Айцец, Сын і Святы Дух – адзіны сапраўдны Бог [Budny 1576:19 адв.]. Больш таго, на думку беларускага адзінабожца, згаданыя вершы сведчылі акурат супраць «трайчакоў», бо ў іх гаварылася пра Айца, Сына і Святога Духа паасобку, як пра адметныя з'явы [Budny 1576:20].

Адкінуўшы аргументы ідэйных праціўнікаў, С. Будны прыгадаў блізу 18 сведчанняў са Святога Пісання, якія, паводле яго

меркавання, пацвярджалі, што адзіным сапраўдным Богам з’яўляецца Бог Айцец, а не Тройца [Budny 1576:20–22 адв.]. Да гэтых вершаў належалі наступныя: 5 Майс. 4:35; 5 Майс. 6:4; 5 Майс. 32:39; Іс. Нав. 2:10–11; Пс. 86:10–11; Іс. 44:8; Іс. 43:10; Іс. 44:24; Іс. 45:12; Іс. 46:9; Мал. 2:10; Мк. 12:29; Ін. 17:3; 1 Кар. 8:5–6; Рым. 3:30; Гал. 3:20; Эф. 4:4; 1 Цім. 2:5.

У канцэпцыі Абсалюту, выпрацаванай С. Будным, натуральна адсутнічала ідэя тагачасных эвалюцыяністаў, якія сцвярджалі, што сусвет нібыта ўтварыўся сам сабою, без удзелу Госпада Бога. У «Катэхізісе» 1562 г. беларускі асветнік, рэзка крытыкуючы іх, на пытанне аб тым, чаму неабходна заўсёды падкрэсліваць думку, што якраз Бог з’яўляецца стваральнікам неба і зямлі, пісаў: «Абы есмо з небожными людьми нерозумели, которіи не верують, абы Бог свет створил, але за тое мають, абы так от века сам собою учиниліся» [Будны 1562:116].

С. Будны не знайшоў агульнай мовы з прыхільнікамі ідэі, якую ўпершыню выказаў Менет, пра тое, што Бог як быццам бы стварыў толькі нябачны свет, а ўсё астатняе ўчынена Сатаной. Беларускі інтэлектуал адкінуў дуалістычную ідэю двух пачаткаў Сусвету і выступіў абаронцам думкі аб адзіным усёстваральным пачатку.

Наш асветнік з’яўляўся прыхільнікам правідэнцыялізму – вучэння аб усечаснай і поўнай залежнасці Сусвету ад Бога. Гасподзь, паводле С. Буднага, не толькі стварыў Сусвет, але і працягвае кіраваць ім, з’яўляючыся невычэрпнай творчай сілай. «Створивши Бог Свет заховуеть, – пісаў ён, – его и промышленіем своем водить» [Будны 1562:116 адв.]. Менавіта Вялікі Творца, сцвярджаў Будны, сваёй прамудрасцю падтрымлівае неабходны парадак і сваім «промыслам» вызначае прапорцыі і чыніць гармонію. Без яго рукі свет не ўтрымаўся б: «Бог милостивыи не только вси речи створил, але створивши промышленіем своем заховуеть, боронить, выховуеть, и всего чого потреба достаточне додаваеть. Той сам ест виною всех речей, которие ся на свете деють. Той бо даеть дождь, сушу, ведро и непогоду, урожай и голод, здоровье и хворобы. Без воли его ничто ся не дееть. Естъли бы Той не держал а премудростію своею не водил, не можно бы небу и земли и всей твари стояти. Того для его пристойне Вседержителем или Всемогущем Святая Церковь нарицаеть» [Будны 1562:117 адв.].

С. Будны выказаўся гэтаксама адносна праблемы суадносін Бога і Д’ябла. Паводле яго меркавання, Злы Дух поўнасцю падпа-

радкаваны Божай волі, хоць чэрпае сваю сілу не ад святасці Усявышняга, а з невядомых атрутных крыніц. Бог трымае Сатану ў сваіх руках, без яго той не ў стане ступіць і кроку. Сатана і адданыя яму людзі мусяць выконваць загады Усявышняга, хоць яны, вядома, усяляк праціваяцца яму. «Хотяжь беси и нечестивіи люди Божіим Духом не ведутся, – пісаў Будны, – да вед же предся их в руце своеи, яко на узде держить, ижь далеи поступити не могуть, хыба яко им Бог попустить. К тому евде чинить с них слугами воли своее, ижь мусять ю выполнити, хотя бы не рады. Яко вчинили, Сына Божіа на крест пригвоздивши» [Будны 1562:118]. Глыбокі роздум С. Буднага пра Абсалют, суадносіны з ім чалавека, як гэта ні дзіўна, працятыя надзвычайнай трагічнасцю, якая нараджалася з унутранай незадаволенасці той непазбежнай залежнасцю асобы ад знешніх сіл, з чым аніяк не мог і не жадаў мірыцца вызвалены ад сярэднявечных ланцугоў дух рэнесансавага чалавека.

У філасофска-багаслоўскай думцы Беларусі другой паловы XVI – пачатку XVII ст. асабліва актуальнай была *хрысталагічная* праблематыка. Да хрысталагічных сюжэтаў шматкроць звяртаўся ў сваіх творах С. Будны. Адметна вырашаючы найскладанейшыя тэалагічныя пытанні, інтэлектуал выпрацаўваў даволі завершаную сістэму поглядаў на ўвесь хрысталагічны комплекс.

Вучэнне беларускага асветніка аб Ісусе Хрысце зазнала істотную эвалюцыю, асабліва ў пытанні аб суадносінах Сына Божага з Богам Айцом, аб часе яго нараджэння, удзеле ў стварэнні Сусвету і інш. Многія ідэі, выказаныя ў «Катэхізісе» 1562 г. – першым творы С. Буднага, былі з часам перапрацаваныя, перагледжаныя і ў кнізе «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры», пададзеныя ў новай афарбоўцы, а то і зусім змененыя на супрацьлеглыя.

Вынік інтэлектуальных пошукаў беларускага мысліцеля ў галіне хрысталогіі, квінтэсэнцыя яго шматгадовых разважанняў пададзеныя ў «Сімвале веры», які асветнік надрукаваў у творы «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры». С. Будны літаральна пісаў: «Вызнаю аб Хрысту Пану, народжаным Марыяй, што Ён ёсць уласны Сын Божы, адзінародны і першародны, больш мілы Богу, ніж усе іншыя стварэнні. Ён знаходзіўся сярод людзей і быў у вобразе, альбо ў кшталце Божым; чыніў нечуваныя цуды і дзівосы; вылечваў усякія хваробы; адганяў ад людзей Д’ябла; загадваў ветру і мору. Калі за нашыя грахі мусіў быць ахвяраваны, тады прыняў на сябе вобраз нявольніка і зведаў цялесныя пакуты, як

і кожны чалавек. Нібы не маючы аніякае моцы, Ён дазволіў вязаць сябе, судзіць, біць, крыжаваць і забіць. Бог даў Яму вечнае жыццё, уваскрэсіў Яго, паставіў суддзёю ў сталіцы Давідавай. Бог зрабіў Яго нашым пастарам, настаўнікам, кіраўніком, панам, гетманам, каралём, ахвярнікам, пасрэднікам і суцяшальнікам, дарогаю, праўдаю, жыццём, уваскрашэннем, справядлівасцю, мудрасцю, пасвячэннем і выкупленнем, вінным дрэвам, стваральнікам Новага Запавету, галавою і Богам нашым. Не таму, што з Богавай існасці спрадвеку нарадзіўся, а таму, што Бог даў Яму ўсю ўладу на небе і на зямлі, узняў над усімі людзьмі і анёламі, падараваў Яму імя, якое вышэй за іншыя імёны, пасадзіў на нябёсах праваруч Сябе, і Ён будзе з намі да скончэння веку. Цераз Яго хоча Бог уваскрэсіць усіх людзей і будзе судзіць іх, каб кожны за свае ўчынкі – добрыя альбо злыя – атрымаў адпаведныя ўзнагароды. Святое Пісанне прыпісвае Яму ўсе тытулы. Але нідзе не называе Яго стваральнікам усяго існага, усёмагутным і адзіным праўдзівым Богам, паколькі гэтыя тытулы належаць толькі самому Богу Айцу» [Budny 1576: 7 адв.–8 адв. нн.].

С. Будны, як і большасць тагачасных тэолагаў, прызнаваў, што Ісус Хрыстос з’явіўся на свет паводле Божай волі, каб выратаваць чалавечы род, які затануў у грахах, вярнуць людзям страчаны імі Божы вобраз і выканаць ролю хадайніка за іх перад Усявышнім. Аднак беларускі мысліцель цалкам не пагаджаўся з разважаннямі гэтак званых спрадвечнікаў, якія настойвалі на «адзінстве», «аднасутнасці» Сына з Айцом. С. Будны лічыў абсурднымі іх меркаванні пра нараджэнне Хрыста да ўзнікнення Сусвету і ягоны ўдзел побач з Айцом у стварэнні ўсяго жывога і нежывога на зямлі і ў небе. Істотна, аднак, што да гэткіх высноў С. Будны прыйшоў з часам; на пачатку творчага шляху развязанне ім згаданай праблемы мала чым адрознівалася ад таго, якое прапаноўвалі артадаксальныя настаўнікі Хрысціянскай царквы. Красамоўнае пацвярджэнне таму – выказванні ў «Катэхізісе» 1562 г., дзе даводзілася наступнае: «Прото и Христос не ест иныи, але тот же съ Отцом и съ Святым Духом, и того для единосушно Отцу Его іс поведуем» [Будны 1562:125]. Аднак С. Будны з часам кардынальна памяняў свае погляды на праблему суадносін паміж Айцом, Сынам і Святым Духам, а таксама на характар нараджэння Хрыста Дзевай Марыяй.

Сутнасць новага разумення беларускім тэолагам прыроды Месіі ў тым, што ён адкінуў думку пра спрадвечнае суіснаванне Сына

з Айцом і ягоны ўдзел у стварэнні Сусвету. Ісус Хрыстос, паводле слоў С. Буднага, быў народжаны Дзевай Марыяй ад Іосіфа, семя якога Святы Дух занёс у жывот Марыі. Апаненты С. Буднага, у прыватнасці М. Чаховіц, пачуўшы гэткія разважанні пра нараджэнне Сына Божага, адразу ахрысцілі яго «язэпчыкам», ад чаго беларускі тэолаг мусіў адбівацца спасылкамі на апосталаў, евангелістаў і прарокаў [Budny 1576:5 адв. нн.].

Варта падкрэсліць, што погляды С. Буднага на праблему нараджэння Хрыста з часам мяняліся. У перыяд сталення ён схіляўся да таго, што Марыя зацяжарыла пры ўдзеле Святога Духа і нарадзіла Ісуса Хрыста ад Божага семя, а не ад семя Іосіфа. Так, у «Катэхізісе» 1562 г. С. Будны, кажучы пра зачацце Хрыста, пісаў: «Прото без мужа зачался справою Святога Духа в чреве Пречистыя Девы» [Будны 1562:127 адв.]. Такім чынам, Будны не адразу прызнаў, што Ісус Хрыстос быў народжаны ад семя людзей, але пры містычным удзеле Святога Духа.

Разам з тым С. Будны не прымаў і ніколі не прыняў пазіцыі «фізікаў», якія даводзілі, быццам бы Марыя зацяжарыла ў лазні, дзе мылася пасля мужчын. На абвінавачванні з боку М. Чаховіца ў прыняцці ім пазіцыі «фізікаў» С. Будны адказаў вострай крытыкай у адрас апанента, абураючыся хлуснёй і паклёпамі, якія той несправядліва ўзводзіў на яго [Budny 1576:6–6 адв. нн.]. Як бачна, Святому Духу пры зачацці Ісуса Хрыста Будны адводзіў прыкметнае месца, бо, паводле разважанняў, той, хто народжаны толькі ад людзей, не быў пазбаўлены граху і не мог стаць Выратавальнікам, Месіяй, паколькі ўсялякі «народжаны ад плоці ёсць плоць». Ісус Хрыстос, народжаны адмысловым шляхам, паводле сцвярджэння беларускага тэолага, меў адначасна Божую і чалавечую прыроду. Дый каб выступаць Хадайнікам людзей перад Богам, ён мусіў, лічыў Будны, быць у адзін і той жа час Богам і чалавекам: «Бо ижь мел быти Ходотаи межи Бога и человека, потреба было, абы был и Бог и человек» [Будны 1562:127]. Згаданыя словы – яскравае сведчанне таго, што Будны не меў нічога агульнага з той плынню ў хрысціянстве, што атрымала назву монафізіцтва (mono physis). Прадстаўнікі монафізіцтва вучылі пра адзіную прыроду Ісуса Хрыста, напрыклад Апалінарый (310 – 390) і Яўціх (V ст.), якія даводзілі, што Хрыстос мае выключна Божую прыроду, а Арый і яго паслядоўнікі, наадварот, сцвярджалі, што ён мае толькі чалавечую прыроду.

Прапанаваная С. Будным канцэпцыя нараджэння Ісуса Хрыста і яго суадносін з Богам Айцом выклікала пярэчанне з боку шматлікіх апанентаў, што імкнуліся давесці, нібыта Сын Божы – другая асоба адзінага Бога, існаваў спрадвеку і гэтакі ж стваральнік Сусвету, як і Бог Айцец. Яны прыводзілі нешта 34 довады ў абарону сваіх меркаванняў, на кожны з якіх беларускі палеміст даў грунтоўныя адказы-абвяржэнні.

Пацвярджэнні ўласных поглядаў «спрадвечнікі» звычайна шукалі ў Старым Запавеце, сведчанні якога пра Ісуса Хрыста з'яўляліся аргументам на карысць таго, што Сын Божы існаваў ужо да I ст., да часу свайго ўвасаблення, г. зн. спрадвеку, як і Бог Айцец. Так, «спрадвечнікі» даводзілі, што ўжо Майсей у Кнізе Быцця гаварыў менавіта пра Ісуса Хрыста ў вершы: «Спусціў Іегова жупел і агонь з неба ад Іеговы» (1 Майс. 19:24). Яны лічылі, што «Іегова» ў выказванні «спусціў Іегова» азначае якраз Ісуса Хрыста. Таму згаданы верш «спрадвечнікі» прапаноўвалі перакладаць наступным чынам: «Спусціў Ісус Хрыстос жупел і агонь з неба ад Бога Айца», што ў такім разе пацвярджала існаванне Хрыста да яго ўвасаблення праз Дзеву Марыю [Budny 1576:22 адв.].

С. Будны, каментуючы прыведзены аргумент «спрадвечнікаў», найперш адзначыў, што ён не новы. Гэтак, паводле яго слоў, спрадвечнасць Ісуса Хрыста даводзілі Юсцін і Яўсебій. Але іх пераклад і тлумачэнні выказвання з Бібліі (1 Майс. 19:24) былі памылковымі з-за няведання стараяўрэйскай мовы. Беларускі тэолаг выказаў сваё здзіўленне з таго, што і М. Лютэр, выдатны знаўца іўрыта, не дайшоў да сутнасці згаданага верша і не заўважыў у ім уласцівай іўрыту сінтаксічнай формы antecedens prorelatiuo, якая скрозь ужываецца ў Старым Запавеце, да прыкладу ў 1-й Кнізе Царстваў: «І бачыў Саул, што Гасподзь з Давідам і ўвесь Ізраіль шануе Саула» (18:28), дзе размова ідзе якраз пра адну асобу, а не пра дзве. Таму пры перакладзе замест імя ўласнага можна ўжываць займеннік «яго» і чытаць увесь верш гэтак: «І бачыў Саул, што Гасподзь з Давідам і ўвесь Ізраіль шануе яго». Менавіта форма antecedens prorelatiuo, сцвярджаў Будны, ужытая ў выказванні Майсея, якое можна перакладаць гэтак: «Спусціў Іегова жупел і агонь з неба ад Сябе».

Каб канчаткова пераканаць чытача ў правільнасці свайго перакладу біблейнага выказвання (1 Майс. 19:24), беларускі экзэгет спаслаўся на аўтарытэт Кальвіна, які ў творы «Genesios locum» гэтаксама адкінуў згаданы аргумент «спрадвечнікаў», адзначыўшы:

«Старажытныя тэолагі імкнуліся давесці гэтымі словамі думку аб спрадвечнасці Хрыста, але гэта ім не надта ўдалося» [Budny 1576:23]. А ў іншым месцы, адзначаў Будны, Кальвін выказаўся яшчэ больш катэгарычна: «Ведаем, што старыя тэолагі ўспомненае месца з Майсея перакладалі так: «Спусціў Пан... ад Пана», але, нягледзячы на ўжыванне імя «Іегова» двойчы, аніяк нельга гэты верш разумець гэтак, нібыта Сын ад Айца спусціў тыя жупел і агонь» [Budny 1576:23].

С. Будны, каб паказаць сваю дасведчанасць у галіне біблейнай экзэгетыкі, звярнуў увагу і на адметны каментарый верша Майсея, дадзены Мускулусам у кнізе «Genesios» (сар. 19), дзе адзначалася, што жупел і агонь ад Бога Айца спусцілі з нябёсаў анёлы [Budny 1576:23].

Другі аргумент у абарону спрадвечнасці Ісуса Хрыста апаненты Буднага гэтаксама адшукалі ў 1-й Кнізе Майсея (32:30), дзе гаварылася: «І назваў Іакаў тое месца – Месца Божае, бо бачыў там Бога твар у твар». У гэтых словах, лічылі «спрадвечнікі», размова ішла пра Ісуса Хрыста. Паколькі Бога Айца, даводзілі яны, немагчыма бачыць як нейкую рэч ці прадмет, а Майсей піша, што Іакаў бачыў Бога, – значыць, ён мог бачыць толькі Сына Божага Ісуса Хрыста [Budny 1576:23–23 адв.].

С. Будны ў адказе на гэты аргумент «спрадвечнікаў» зазначыў, што ў Святым Пісанні тэрмін «Elohim» (Бог) ужываўся не толькі ў дачыненні да Госпада Бога, але і да анёлаў і нават людзей, у чым пераконваюць многія біблейныя вершы. Якраз у згаданым «спрадвечнікамі» выказванні Майсея, пісаў беларускі экзэгет, гаворыцца пра анёлаў, якіх бачыў Іакаў, а не пра Ісуса Хрыста [Budny 1576:23 адв.].

Аргументы ў абарону ўласнай хрысталагічнай канцэпцыі «спрадвечнікі» знаходзілі і ў прарокаў. Так, словы: «Род жа яго хто распавядзе» (Іс. 53:8), на іх думку, сведчылі пра спрадвечнае, задоўгае да нараджэння, існаванне Ісуса Хрыста. Калі б размова ішла пра звычайны, зямны род, то, даводзілі яны, не было б аніякіх цяжкасцей распавесці пра яго. Значыцца, словы прарока, паводле іх меркавання, можна лічыць сведчаннем спрадвечнага існавання Сына Божага [Budny 1576:24–24 адв.].

Каб адкінуць чарговы довад «спрадвечнікаў», С. Будны зноў звярнуўся да філалогіі. Паводле яго сцвярджэння, яўрэйскае слова «dor» азначае не толькі «род», але гэтаксама і «век». У Ісаі (53:8), пісаў Будны, тэрмін «dor» належыць перакладаць як «век». Якраз

так зрабілі перакладчыкі Берасцейскай Бібліі 1563 г. У згаданым вершы Ісаі, падкрэсліваў беларускі экзэгет, гутарка ідзе не пра нараджэнне Хрыста з Божай існасці, а пра ягоны век пасля ўкрыжавання, калі Месія ўступіў у вечнае жыццё, пра якое якраз ніхто і не можа распавесці [Budny 1576:24 адв.]. У дадзеным выпадку Будны, не баючыся абвінавачванняў у эпігонстве, шчыра прызнаваўся, што тлумачэнні верша з Ісаі (53:8) ён запазычыў у Экалампадзія (in «Esaia») і Кальвіна (in «Cundem»), якіх ён вельмі шанаваў як выдатных экзэгетаў [Budny 1576:24 адв.].

Доказам існавання Ісуса Хрыста да ўвасаблення праз Дзеву Марыю і да стварэння Сусвету «спрадвечнікі» лічылі верш з Псалтыра (2:7), дзе гаварылася: «Іегова сказаў мне: ты ёсць сын мой, я цябе нарадзіў». Паводле іх меркавання, слова «dis» (сын) азначае Ісуса Хрыста, што нібыта пацвярджала факт быцця Сына Божага ў старазапаветныя часы [Budny 1576:24 адв.]. Беларускі экзэгет і ў дадзеным выпадку паказаў хібы тлумачэнняў «спрадвечнікаў». Тэрмін «dis», указваў ён, азначае Давіда, на што слушна звярталі ўвагу многія паважаныя каментатары Бібліі – Кальвін, Мускулус, а гэтаксама перакладчыкі Берасцейскай Бібліі 1563 г., якія гэтае месца з Псалтыра суправаджалі досыць пераканаўчай заўвагаю на палях: «Давід быў народжаны ад Бога і быў абвешчаны каралём. А што да Хрыста, дык ён быў абвешчаны Сынам Божым. Гэта выявілася падчас яго ўваскрэсення. А тут нічога не гаворыцца пра спрадвечнае нараджэнне Сына Божага» [Budny 1576:24 адв.–25]. Такім чынам, С. Будны, абапіраючыся на філалогію і аўтарытэты, давёў, што ў згаданым «спрадвечнікамі» вершы размова ідзе пра Давіда, а не пра Ісуса Хрыста.

На думку «спрадвечнікаў», 3-ці верш 109-га псалма гэтаксама сведчыў пра нараджэнне Ісуса Хрыста да стварэння Сусвету. С. Будны, дэталёва вывучыўшы яго, як і ўвесь 109-ты псалом, прыйшоў, аднак, да высновы, што пашыраны пераклад 3-га верша 109-га псалма – памылковы. Беларускі экзэгет узнавіў паводле даўніх кніг арыгінал гэтага верша, які, на яго думку, меў наступны змест: «Hamcha nedawoth beiom chejiecha bechadre (у некаторых кнігах – beharre) kodeschme rechem mischchar lecha tal ialduthecha». Будны падаў гэтаксама яго літаральны пераклад, які, на жаль, не зусім мілагучны і зграбны: «Люд твой гатовы ў дзень войска твайго ў аздабленні (у некаторых кнігах – «на гарах») святасці з чэрава, (як) з гары табе раса, моладзі тваёй» [Budny 1576:26 адв.]. У гэтым вер-

шы, падкрэсліваў Будны, гаворыцца не пра спрадвечнае нараджэнне Сына Божага, а пра ягоных вучняў, якія паўстануць паўсюль і незлічона, як раса на світанні [Budny 1576:27 адв.].

Прапанаваны беларускім пісьменнікам-аналітыкам пераклад карэнным чынам адрозніваўся ад распаўсюджанага: «З табою пачатак у дзень сілы тваёй, у светласцях святых тваіх. З чэрава раней света нарадзіў цябе». С. Будны пераканаўча паказаў, што ў арыгінале адсутнічалі выдуманыя даўнімі перакладчыкамі галоўныя выразы: «на пачатку», «з цябе пачатак», «нарадзіў цябе», якія трапілі ўжо ў творы Юсціна, Яўсебія, Лактанцыя, Іаана Златавуста, Васілія Вялікага, Кірылы Іерусалімскага і Аўгусціна і сталіся асновай іх навукі пра іпастасі Божыя, існасці ды спрадвечнасць Ісуса Хрыста [Budny 1576:26].

С. Будны, пагаджаючыся з заўвагаю, што яго пераклад з літаратурнага боку не зусім удалы, разам з тым лічыў яго цалкам дакладным у адрозненне ад таго, якім карысталіся «трайчакі» і «спрадвечнікі». Беларускі каментатар Бібліі ў абарону свайго перакладу 3-га верша 109-га псалма прыцягнуў аўтарытэтных экзэгетаў – Іераніма, Цвінглі, Буцэра, Кальвіна, Цігурыні, Мюнстэра, Фелікса, Памерануса, Маёра, Касталіёна, Пагнінуса, Фламініуса і Мускулуса, якія тлумачылі згаданае месца прыкладна гэтак жа, як і ён [Budny 1576:26 адв.–27]. Будны працытаваў, у прыватнасці, наступныя словы Кальвіна: «Я не сумняваюся нікольки, што тут Давід услаўляе дабраславенне Божае, каб множыўся Хрыстовы люд. Дзеля гэтага і моладзь альбо дзеці, што народзяцца, прыраўноўваюцца да расы, паколькі іх будзе вельмі шмат» [Budny 1576:27–27 адв.]. Асабліва прыдатнай у гэтым разе Буднаму падалася заўвага перакладчыкаў Берасцейскай Бібліі 1563 г., якія насупраць 3-га верша 109-га псалма адзначылі: «У гэтых словах паведамляецца, што лік тых, якія далучыліся да Хрыста Пана, зусім не малы; іх – як расы, што зранку шырока накрывае ўсю зямлю» [Budny 1576:27 адв.].

Будны не толькі абараняўся, аспрэчваючы аргументы «спрадвечнікаў», але і сам «нападаў», даводзячы, што Хрыстос не існаваў спрадвеку, а быў народжаны Дзевай Марыяй і не з'яўляўся стваральнікам Сусвету, як Бог Айцец. Беларускі экзэгет прыгадаў 130 сведчанняў з Бібліі, якія, паводле яго меркавання, пацвярджалі слушнасць выказаных ім высноў. Пры гэтым экзэгет падрабязна абгрунтаваў кожнае з іх і нават абвергнуў усе магчымыя контраргументы. Не маючы мажлівасці падаць усе выказаныя С. Будным

схаластычныя аргументы, назавём толькі паасобныя біблейныя сведчанні, на якія абапіраўся беларускі экзэгет: 1 Майс. 3:15; 1 Майс. 22:18; 5 Майс. 18:18; Пс. 32:11; Іс. 11:1–3; Іс. 42:1; Міх. 5:2; 1 Цар. 22:18; Мц. 1:1; Мц. 1:16; Мц. 2:1; Мц. 3:16; Мц. 8:20; Мц. 11:27; Мц. 12:8; Мц. 12:47; Мц 13:17; Лк. 10:24; Мк. 8:29; Мк. 8:37 [Budny 1576:98–174].

Адметнасць хрысталогіі С. Буднага выявілася падчас асвятлення ім зямнога жыцця Сына Божага, а таксама пры раскрыцці сутнасці ўкрыжавання. Так, беларускі пісьменнік даводзіў, што пакаранне смерцю Ісуса Хрыста менавіта прадстаўніком імператарскай улады – Пілатам – не выпадковае. Яно падкрэслівала невінаватасць, бязгрэшнасць укрыжаванага і чысціню яго намераў. Закатаванне Пілатам невінаватага, паводле Буднага, адбылося з волі Божай, каб усе бачылі, што Месія пакутаваў не за ўласныя злыя ўчынкі, а за грахі іншых: «Все тое за промышленьем Божіем было, иже Сына Божіа Пилат сам же невинного быти казал, сам же и яко злодея на смерть осудил. Абы тем обычаем всим явно было, иже не за свои злости, але яко наручник за чужіе терпел» [Будны 1562:129]. Пакаранне Хрыста шляхам укрыжавання адбылося таму, лічыў Будны, што Бог сам пракляў гэткую смерць [Будны 1562:129].

У адрозненне ад некаторых сярэднявечных тэолагаў С. Будны сцвярджаў, што пасля таго, як Ісуса Хрыста ўкрыжавалі, ён сапраўды памёр. Прызнанне факта смерці Сына Божага, паводле разважанняў беларускага пісьменніка, – вельмі істотнае і мае велізарную карысць для людзей. Яно як ніўшто іншае пераконвае іх, што Ісус Хрыстос – сапраўдная ахвяра за ўсе людскія грахі. Сваёй смерцю Хрыстос сцёр з Божай памяці напамін пра людскія грахі, дзеля якіх яны не маглі паўстаць перад ім. Ахвяраваўшы сабой, Сын Божы супакоіў гнеў Айца, прывёў людзей да Ягонай ласкі. Нарэшце, адзначаў Будны, памяць пра пакутлівую смерць Ісуса Хрыста, які цярпеў за вялікія грахі людзей, будзе надалей стрымліваць іх ад злых учынкаў [Будны 1562:129–130 адв.]. Такім чынам, Ісус Хрыстос цярпеў жудасныя пакуты і памёр дзеля людзей, каб выратаваць чалавечы род ад Божага гневу і поўнага знішчэння.

Своеасабліва С. Будны адказваў на пытанне аб тым, чаму Ісус Хрыстос, які быў адначасна Богам і чалавекам, зазнаваў страх і ў час укрыжавання зведваў усе болі, нібы звычайны чалавек. На думку беларускага каментатара Бібліі, Месія ў момант пакарання не жадаў выяўляць сваёй Божай моцы і не хацеў супрацівіцца. Ён імк-

нуўся быць ва ўсім падобным да людзей і «тогда не хотел на час вельможіа своего вживати, ани оказовати, але въ всем был нам подобен» [Будны 1562:145].

Прыкметная асаблівасць хрысталогіі Буднага – адмаўленне ім факта наведвання Аду душой Хрыста ў той час, калі яго цела ляжала ў труне. Уступаючы ў палеміку з Іаанам Дамаскіным, беларускі экзэгет даводзіў, што Хрыстова душа наведвала не Ад, а толькі нейкую вязніцу («темницу), якую апосталы называлі «эн філякі», а не «эн адо», дзе знаходзіліся душы праведнікаў [Будны 1562:140]. Зыход Хрыста да вязніцы душ праведных, паводле сцвярджэння Буднага, адбыўся не тады, калі яго цела знаходзілася ў труне, а пасля ўваскрэсення. «Хрыстос тогды сущеим в темници проповедал, – пісаў ён, – коли вже духом ожил. То ест, по въскресеніи своем» [Будны 1562:139 адв.].

С. Будны не абмінуў вельмі спрэчнага і актуальнага для эпохі Рэфармацыі пытання аб тым, чаму Сын Божы ўваскрос не адразу пасля ўкрыжавання, а толькі на трэці дзень. Закранаючы далікатную і няпростую тэалагічную праблему, наш экзэгет лічыў, што Ісус Хрыстос сапраўды мог уваскрэснуць неўзабаве пасля смерці, але не зрабіў гэтага наўмысна, дзеля таго, каб умацаваць веру людзей у Бога. Бо калі б Месія ўваскрос тут жа, адразу, дык многія скептыкі маглі б падумаць, што ён і наогул не паміраў. «Не себе для якобы не мог того жь часу въскреснути, – падкрэсліваў Будны, – але для нас и для упевненья нашое веры. Бо если бы того жь часу Господь ожил, инши бы розумел, иже бы не был умер» [Будны 1562:145 адв.].

Развязваючы праблемы, злучаныя з узнясеннем Ісуса Хрыста, Будны гэтаксама прадэманстраваў глыбокую тэалагічную падрыхтаванасць. Да прыкладу, ён сцвярджаў, што пасля ўваскрэсення цела Сына Божага пакінула зямлю і ўзнеслася на нябёсы да Бога Айца. «Особою своею отшол от нас на небо Христос, – пісаў Будны, – и вже Его особы телесное нет зде. Бо доконавши всего, што был от Отца принял и все съвершивши, чого спасеніе нашое потребовало, не было потребы должен ему межи нами пребывати» [Будны 1562: 146 адв.]. Аднак выратавальны дух Ісуса Хрыста, даводзіў беларускі знаўца Бібліі, застаўся паўсюль на зямлі, і яго жыватворныя сілы – невычэрпныя, як і моц сапраўднага Бога [Будны 1562:147].

Сярод шматлікіх хрысталагічных пытанняў Буднага найбольш хвалявала другое прышэсце Сына Божага на зямлю і падзеі

Страшнага, але справядлівага суда. Асветнік услед за апосталам Паўлам (1Сал. 4:16–18; 5:1–3) апісаў жахлівую сцэну апошняга суда і гэтак жа, як вучань Хрыста, адмовіўся назваць яго канкрэтную дату. Вядома, кола хрысталагічных пытанняў, якія хвалявалі Буднага, было значна шырэйшае. Але і асветленыя аспекты, узнятыя ім праблемы сведчаць пра надзвычай складаныя і напружаныя духоўныя пошукі беларускага інтэлектуала часоў Рэфармацыі, пра няпростыя шляхі станаўлення айчыннай філасофска-багаслоўскай думкі.

Як бачна, беларускія інтэлектуалы другой паловы XVI – пачатку XVII ст. у галіне хрысталогіі дыскутавалі пераважна вакол наступных пытанняў: аб прыродзе Ісуса Хрыста (Божай і чалавечай), стасунках з Богам Айцом і Святым Духам, часе нараджэння Хрыста і яго ўдзеле ў стварэнні Сусвету, містычным увасабленні Месіі і характары яго зямнога жыцця, узнясенні, пасрэдніцтве паміж Богам і людзьмі, нарэшце, аб другім прышэсці Вялікага Суддзі.

Адно з вастрэйшых пытанняў, што дыскутавалася ў беларускай грамадскай думцы – пытанне пра зыходжанне Святога Духа (Spiritus Sanctus). Найбольш поўнае асвятленне праблемы знайшло ў творах С. Буднага. Навука пра Святы Дух зазнала ў часе яго біблейных штудыяў істотную эвалюцыю. Пасля шматгадовага і глыбокага аналізу Святога Пісання беларускі экзэгет адмовіўся ад свайго пачатковага сцвярджэння: «Святы Дух ёсць Сапраўдны Бог» [Будны 1562:153] і ў Сімвале веры 1573 г. фактычна выказаў супрацьлеглую думку. Характарызуючы сутнасць Святога Духа, ён пісаў: «Аб Духу Святым на падставе Святога Пісання гэтак разумеем, верым і вызнаем: ён ёсць невымерная моц самога Бога, праўдзівага стваральніка, які ўсе рэчы дзіўна ўчыніў і чыніць, які даў пачатак свайму Сыну і пасвяціў Яго. Таго Святога Духа Святое Пісанне называе моцай або сілай, пальцам, раменем або рукой Божай, памочнікам, суцяшальнікам, сведкам, настаўнікам, святлом, намазаннем, агнём, аліваю, вадою і рукамі, дарам Божым, духам Божым і духам найвышэйшым ці дзёрзкім, духам праўды і духам малітвы. Нідзе Святое Пісанне не назвала яго Богам, у ім толькі ўжываюцца словы, пададзеныя вышэй» [Budny 1576:8 адв. нн.].

Як і ў выпадку з Богам Айцом і Ісусам Хрыстом, Будны палемізаваў з «трайчакамі», якія прыводзілі 15 схаластычных довадаў у абарону вучэння пра тое, што Святы Дух – гэта трэцяя асоба адзінага Бога.

Найгалоўнейшым сведчаннем «трайчакоў» на карысць боскасці Святога Духа былі словы прарока Майсея з Кнігі Быцця: «Ve

ruach Elohium merachephes al penej hamaim» (1 Майс. 1:2), якія яны перакладалі гэтак: «І Дух Божы насіўся над водамі». На падставе прыведзенага выказвання «трайчакі» сцвярджалі наступнае: паколькі Святы Дух у момант стварэння Сусвету лётаў над водамі і даваў усім рэчам жыццё, то, значыць, ён ёсць сапраўдны Бог.

С. Будны выказаў нязгоду з агульнай высновай «трайчакоў», не пагадзіўся з іх перакладам урыўка (1 Майс. 1:2), а гэтаксама каментарыямі да яго. Асноўнае ў згаданым выказванні слова «ruach» беларускі знаўца Бібліі прапаноўваў перакладаць не «дух», а «вецер», паколькі ў іўрыце не было адметных тэрмінаў для абазначэння «духу» і «ветру», як, да прыкладу, у грэчаскай мове – pneuma (дух) і anemos (вецер). Існуючае ў стараяўрэйскай мове слова «saar» азначала «віхор».

Каб пацвердзіць слушнасць прапанаванага ім перакладу тэрміна «ruach», С. Будны прыгадаў чатыры іншыя выказванні з твораў Майсея, дзе ён ужываўся якраз у значэнні «вецер». Так, Майсей у сваёй 1-й Кнізе, распавядаючы пра высушванні Зямлі пасля затаплення, пісаў: «Vaiauer Elohim ruach al haaretz...» (1 Майс. 8:1), што ўсе перакладчыкі слушна падавалі гэтак: «І напусціў Бог вецер на Зямлю...» Пераклад у дадзеным выпадку тэрміна «ruach» як «дух» быў бы абсурдам, сцвярджаў Будны [Budny 1576:175]. У другім месцы Майсей гэтаксама пісаў: «Vayhoua nihag ruach kadym baaretz» (2 Майс. 10:13), што азначала: «І Іегова навёў вецер усходні на Зямлю». А яшчэ крыху ніжэй прарок паведамляў: «Vayiaaphoch Jehoua ruach iam chazak mead» (2 Майс. 10:19), што перакладалася: «І завярнуў Іегова вецер заходні моцны надта». Нарэшце, апошняе выказванне: «Vayiolech Jehowa es (або eth) haiam beruach kadym» (2 Майс. 14:21), дзе тэрмін «ruach» ужываўся ў значэнні «вецер»: «І адганяў Іегова мора ветрам усходнім» [Budny 1576:175–175 адв.]. С. Будны выказваў сваё здзіўленне з таго, што да яго ніводны з пісьменнікаў, перакладчыкаў і каментатараў Святога Пісання, не прааналізаваў ужывання тэрміна «ruach» у біблейных кнігах і не вызначыў яго асноўныя семантычныя адценні.

Другі найважнейшы тэрмін, ужыты ў 1 Майсея (1:2), – «Elohim» – Будны лічыў неабходным перакладаць не літаральна – «Божы», а фігуральна – «моцны», «вялікі», «незвычайны». Словазлучэнне «ruach Elohim» азначала, паводле высновы Буднага, не «Дух Божы», а «моцны вецер» [Budny 1576:175 адв. –176]. Беларускі экзэгет, вядома, прывёў пацвярджэнне на карысць гэтага перакладу.

Ён красамоўна паказаў, што ў Старым Запавеце досыць часта дзеля абазначэння нечага надзвычайнага і вялікага ўжывалася слова «Elohim». Напрыклад, у 36-м псалме, 6-м вершы, вялікія горы літаральна названыя Божымі. Але пры перакладзе, адзначаў Будны, лепей ужываць тэрмін «высокія», як тое слушна зрабілі перакладчыкі Берасцейскай Біблii 1563 г. [Budny 1576:176].

Такім чынам, Будны ў адрозненне ад «трайчакоў» пераклаў 1 Майсея (1:2) гэтак: «І вецер вялікі лётаў над водамі» [Budny 1576:177]. Сваё меркаванне ён падмацаваў, як і было прынята ў яго часы, спасылкамі на аўтарытэты, што, апрача ўсяго іншага, паказвае на шырокі кругагляд асветніка. У гэтым разе С. Будны цытаваў Тэртуліяна, Клімента Александрыйскага, Іаана Златавуста, Аўгусціна, Піка дэла Мірандолу, Экалампадзія. Асабліва даспадобы яму прыйшліся словы В. Мускулуса з ягоных «Каментароў», дзе той пісаў: «Словы Майсея, якія гучаць «Ve ruach Elohim merachefes al penej hamaim», мы разумеем і перакладаем наступным чынам: «І вецер (альбо дух, ці паветра Божае) лётаў (або насядаў ці веяў) над паверхняю водаў». Майсей тут не гаворыць пра нейкую схаваную ці таямнічую справу Святога Духа. Ён толькі піша аб стане, у якім знаходзіліся воды ў тую хвілю. Усё пераканаўча сведчыць на карысць таго, што Майсей пісаў нават не пра воды, а пра тое, што дзеелася на іх паверхні» [Budny 1576:117 адв.]. На заканчэнне С. Будны адзначыў, што ў згаданым «трайчакамі» выказванні не бачна нічога такога, што магло б ім дапамагаць [Budny 1576:178]. Усе іх намаганні давесці, што Святы Дух – гэта трэцяя асоба адзінага Бога і што ён роўны самому Богу, – дарэмныя.

С. Будны не толькі адкінуў довады «трайчакоў», абаронцаў боскасці Святога Духа, але і сам падаў 11 сведчанняў з Біблii, якія акурат пацвярджалі, што Святы Дух толькі захоўвае створаныя рэчы, асвячае іх і жыве з імі, а не з'яўляецца трэцяй асобай Бога [Budny 1576:192 адв. –200 адв.]. Сярод сведчанняў С. Буднага былі вытрымкі са Старога і Новага Запавету. Асветнік суправаджаў кожнае з біблейных выказванняў глыбокімі каментарыямі, якія якраз пацвярджалі дадзеныя ім у Сімвале веры характарыстыкі Святога Духа.

Іншыя прыхільнікі трынітарнай дактрыны, палемізуючы з арыянамі, па-рознаму развязвалі пытанне пра зыходжанне Святога Духа. Каталіцкія тэолагі сцвярджалі, што Святы Дух зыходзіць ад Айца і ад Сына (filioque). У якасці доказу яны прыводзілі словы

Ісуса Хрыста: «Той <Дух> уславіць Мяне, бо з Майго возьме і вам абвесціць» (Ін. 16:14), а таксама: «Сказаўшы гэтае, <Ісус> дыхнуў і кажа ім: прыміце Духа Святога» (Ін. 20:22). Каталіцкія апалагеты спасылаліся і на Сімвал веры святога Афанасія, дзе якраз утрымлівалася filioque.

Праваслаўныя артадоксы настойвалі на тым, што Святы Дух выпраменьваецца толькі Айцом, як сказана ў Бібліі: «Калі ж прыйдзе Суцяшальнік, якога я пашлю вам ад Айца, Дух Праўдзівы, які ад Айца зыходзіць. Ён будзе сведчыць пра мяне» (Ін. 15:26). Яны зняпраўдзілі ўсе аргументы сваіх апанентаў. Спаслаўшыся на каментарый Кірылы Александрыйскага і Феафілакта, праваслаўны аўтар «Пытанняў і адказаў» зазначаў: у Евангеллі паводле Іаана (16:14) размова ідзе не пра зыходжанне Духа ад Сына, а пра тое, што Ён штосьці возьме ад ягонай Паўнаты, Мудрасці і Розуму [Вопросы 1882:15].

Другі аргумент каталіцкіх апалагетаў яны адкінулі з дапамогай Афанасія Вялікага, які ў сваіх тлумачэннях да 22-га верша 20-га раздзела Евангелля паводле Іаана якраз паказаў, што Хрыстос толькі параіў прыняць Святога Духа, уздыхнуўшы пры гэтым, а не даў яго праз уласнае дыханне [Вопросы 1882:15]. Што да Сімвала веры Афанасія, дзе нібыта было filioque, дык праваслаўныя артадоксы былі аднадумныя: ні ў адным з старажытных праўдзівых зводаў твораў Афанасія на грэчаскай мове, даводзілі яны, няма ні слова пра зыходжанне Святога Духа ад Сына.

Беларускія праваслаўныя філосафы, перадусім В. Суражскі-Малюшыцкі [Суражскі-Малюшыцкі 1588:28–107], ананімны аўтар кнігі «Аб Святой Тройцы» [О Пресвятей Тройци 1914], а таксама М. Сматрыцкі [Smotrzyski 1608:14–31] і А. Мужылоўскі [Mużyłowski 1629:33–38], падалі некалькі дзясяткаў аргументаў у абарону сваёй канцэпцыі зыходжання Святога Духа. Сярод іхніх аргументаў – цытаты з Бібліі, пастановы Сусветных сабораў, вытрымкі з экзэгетычных твораў Дыянісія Арэапагіта, Кірылы Іерусалімскага, Юсціна, Грыгорыя Назіянзіна, Васілія Кесарыйскага, Грыгорыя Ніскага, Епіфанія Кіпрскага, Іаана Дамаскіна.

Інтэлектуалы ўніяцкага кірунку прапанавалі кампраміснае развязванне праблемы зыходжання Святога Духа. Тэарэтык новай Царквы І. Пацей у сваім трактаце «Унія...» акрэсліў усе існыя пазіцыі і падыходы да гэтай праблемы. «Рымляне поведают, – пісаў ён, – иж Дух Светый походит од Отца и от Сына единым

исхожденіем и единым дыханіем. А Грекови мовят: толко от самого Отца походит и на Сыну опочивает. А иншые мовят, же Дух Светый од Отца через Сына походит, згажаючисе зъ некоторыми светыми отцами греческими. А наша Русь и того слова «через Сына» не прыймует...» [Пацей 1595:8]. Затым І. Пацей, каб сцвердзіць свой тэзіс пра зыходжанне Святога Духа ад Айца праз Сына, падаў меркаванні 15 аўтарытэтных багасловаў – Грыгорыя Цудатворцы (Таўматургрома), Афанасія Александрыйскага, Васілія Вялікага, Грыгорыя Ніскага, Грыгорыя Назіянзіна, Кірылы Іерусалімскага, Іаана Златавуста, Епіфанія Кіпрскага, Дыдзіма Александрыйскага, Кірылы Александрыйскага, Анастасія, Тарасія, Максіма, Іаана Дамаскіна і Метафраста [Пацей 1595:8–15 адв.].

М. Сматрыцкі ў кнізе «Аб шасці адрозненнях...» наогул заявіў пра адсутнасць прынцыповых разыходжанняў паміж Усходняй царквой і Каталіцкім касцёлам у поглядах на Святога Духа. Прааналізаваўшы шматвяковую дыскусію, аргументы абодвух бакоў, ён прыйшоў да высновы: выказванні «ад Айца праз Сына» і «ад Айца і Сына» – раўналежныя, абодва правільныя (праваслаўныя). Яго напэўна ж падтрымаў І. Вельямін-Руцкі, бо ў выдадзенай пад наглядам мітрапаліта «Навуцы праўдзівай веры» (Вільня, 1628 г.) гаварылася: «Вопрос: А вериш в Духа Святаго. Ответ: Верую иж правдивым есть Богом, а третею особою Тройцы Пресвятое от Отца през Сына исходящею» [Наука 1627:5].

У публіцыстычнай літаратуры Беларусі другой паловы XVI – XVII ст. значнае месца займала дэманалагічная праблематыка. Найбольш грунтоўнае асвятленне яна знайшла ў творчасці К. Транквіліёна-Стаўравецкага, найперш у творы «Зярцала багаслоўя». Што да народнай, язычніцкай дэманалогіі, то яна, як правіла, наўпрост асуджалася хрысціянскімі пісьменнікамі, адкідвалася і зневажалася.

Ключавое месца ў інтэлектуальнай думцы Беларусі другой паловы XVI – XVII ст. займалі пытанні *эклесіялогіі*. Новае разуменне Бібліі, пераасэнсаванне яе зместу, а таксама адметная тэалагічная дактрына стварылі лагічныя перадумовы перагляду традыцыйных поглядаў на Царкву ў творах беларускіх інтэлектуалаў.

Ужо ў сваім першым Гасле (Сімвале веры), змешчаным у «Катэхізісе» 1562 г., С. Будны запісаў: «Верую едину святую Съборную и Апостальскую Церков», апусціўшы прыназоўнік «въ» перад «едину», які звычайна ўжываўся ва ўсіх папярэдніх Сімвалах.

С. Будны вызначыў Царкву як Збор адданых Хрысту людзей, што ўзнамерыліся набыць вечнае жыццё ў Царстве Нябесным. «Церков, – пісаў ён, – ест събранье або дружина верных людей, их же Бог презрел в живот вечный» [Будны 1562:156]. У адрозненне ад тагачасных каталіцкіх пісьменнікаў, якія прывязвалі сапраўдную Хрыстову царкву да пэўнага месца, абмежаванай геаграфічнай прасторы – там, дзе панавала рымская вера, – С. Будны вучыў: «Церкви Христова не ест къ певному месту пришита, ани можеть быти ограничона. По всей бо земли розсыпалася и тамо ест, где ся мы не надеем» [Будны 1562:156].

Паўсюдная Царква (лац. Tota Ecclesia), паводле слоў Буднага, – гэта не Кракаўскі і не Любельскі зборы, як сцвярджалі ўслед за рымска-каталіцкімі аўтарамі асобныя пратэстанцкія ідэолагі, а распаўсюджаная па свеце Хрысціянская царква, якая ёсць нават там, дзе няма яе знешніх атрыбутаў [Budny 1932:220]. Бо Царква, сцвярджаў асветнік, наогул складаецца з дзвюх частак – прыкметнай і непрыкметнай; у ёй ёсць знешняя форма, што ўспрымаецца зрокам і слыхам, а таксама – унутраная, схаваная, недасягальная [Будны 1562:156 адв. –158].

Адметнымі ў эклесіялогіі С. Буднага з’яўляліся і сфармуляваныя ім крытэрыі вызначэння сапраўднай Хрыстовай царквы. Паводле меркавання ідэолага беларускай Рэфармацыі, сапраўдную Царкву можна пазнаць з дапамогай толькі дзвюх рэчаў: Слова Божага, што ў ёй прапаведуецца, і таінстваў Хрыстовых, якія вызнаюць яе члены. Ён не пагаджаўся з тымі, хто ў якасці крытэрыяў сапраўднай Царквы прапанаваў ужываць даўнасць яе ўтварэння, месца паходжання альбо «чын епіскапаў» [Будны 1562:158–158 адв.].

У «Катэхізісе» 1562 г. С. Будны растлумачыў кожнае з азначэнняў Царквы, ужытае ім у Сімвале веры. Так, Хрыстова царква, падкрэсліваў ён, нягледзячы на прысутнасць у ёй розных паводле часу і месца знаходжання цэркваў – Рымскай, Карынфскай, Галатэйскай і інш., – слушна называецца «адзінай», бо паўсюль яе члены вызнаюць адзінага Бога і адзіную веру [Будны 1562:159–159 адв.]. «Святой» Царква называецца таму, што мае святую навуку, не церпіць зла і няпраўды [Будны 1562:159 адв. –160 адв.]. Хрыстова царква яшчэ і «саборная», бо пашыраная не на нейкім адным месцы або сярод аднаго народа, а паўсюль, на ўсёй зямлі [Будны 1562:160 адв.]. Урэшце, «апостальскай» Царква названая з тае прычыны, што да яе заснавання і распаўсюджання найбольш спрычыніліся апосталы [Будны 1562:161].

Прымяняючы выпрацаваныя крытэрыі пазнавання сапраўднай Царквы да пануючага ў еўрапейскіх краінах Каталіцкага касцёла і Усходняй царквы, С. Будны адзначаў іх неадпаведнасць ідэалу. Следам за еўрапейскімі рэфарматарамі С. Будны выступіў найперш з крытыкай царкоўнай іерархіі, абсалютызаванай і абагаўлёнай улады Рымскага Папы, імперскіх памкненняў Рыма да сусветнага панавання. Ён гэтаксама не прымаў парадкаў і ўсяе іерархічнае структуры Усходняй царквы. Адстойваючы гуманістычныя ідэі свабоды духу, індывідуальнай годнасці чалавека, унікальнасці кожнай асобы, асветнік лічыў, што ўсялякі вернік можа размаўляць з Богам без пасрэднікаў. Такім чынам, у сваёй дактрыне Царквы С. Будны адводзіў усім служкам культу досыць сціплае месца.

Асабліва крытычна С. Будны ставіўся да прэсвітараў, папоў і «царкоўных старцаў». Тэарэтычным падмуркам узнікненне гэтых царкоўных чыноў ён звязваў з памылковым перакладам асобных біблейных вершаў. «Да вед же и тое потреба ведати, – пісаў асветнік, – ижь где в наших книгах преводникы-попы преводять, апостоли – презвитерами, се ест старцами или старейшины пишуть. Прото, – працягваў ён здзекліва, – лепшей бы тые места водле гречьских книг исправити, наболеи, ижь теперь не старца или презвитира, але того, што с плешом обедню служить, попом зовуть» [Будны 1562:240 адв.]. Яшчэ больш іранічна Будны пісаў пра шырокія паўнамоцтвы і разнастайныя функцыі дыяканаў: «Тым же обычаем розумети маешь о діаконех. Ныне бо діаконми оных называють, которіи попом обедни служити пособляють, Еванъгелие читають, на оглашеных, их же от кольки сот лет уже нет, абы ис церкви выходили, въпиють, кадять и иные таковые безлепици чинять» [Будны 1562:240 адв. –241]. Абавязак дыяканаў, паводле слоў асветніка, – не кадзіць і не чыніць розныя абсурдныя рэчы, а прыслужваць у часе трапезы – Тайнай вячэры – і збіраць міласціну, якую пасля раздаваць удовам, бедным і сіротам [Будны 1562:241 адв.].

Беларускі інтэлектуальны лідар пратэстанцкага руху не выяўляў асаблівых сімпатый да манастырскага жыцця, пустынніцтва і скітніцтва. Крайнія формы аскетызму, гэтаксама як і прага непамерных багаццяў, паводле ягонага вучэння, супярэчылі сутнасці сапраўднай Царквы. У адрозненне ад радыкальных пратэстанцкіх ідэолагаў, Будны станоўча вырашаў праблемы з царкоўнай маёмасцю, абараняў правы хрысціянскіх збораў на прыватную ўласнасць,

маёнткі і землі. Умераныя грашовыя сродкі, паводле яго меркавання, неабходныя Царкве дзеля трох прычын: 1) каб утрымліваць служак Збору; 2) каб фінансаваць школы і вучэльні, плаціць настаўнікам ды хоць неяк забяспечваць бедных вучняў; 3) нарэшце – дапамагаць жабракам, даваць ім міласціну і прытулак, выконваючы тым самым Хрыстовы запавет [Будны 1562:92 адв.].

Царкоўныя ўладанні, сцвярджаў асветнік, павінны векавечна, пры любых варунках заставацца непарушнымі, а там, дзе не хапае сродкаў на царкоўнае жыццё, князям і шляхце належыць паклапаціцца і дапамагчы: «Тых причин деля, потреба, абы были церковныя наданья нерушоны. А не только не мають быти нарушены, але естли бы где таковых доходов мало, повинни князи и иныи господари апатрити, абы довольно было» [Будны 1562:92 адв.].

Сапраўдная Хрысціянская царква – гэта, паводле вучэння С. Буднага, Збор верных, дзе няма начальнікаў і падначаленых, дзе пануе адзінства духу і галоўнае месца займаюць настаўнікі ды пастары. Адводзячы настаўнікам першарадную ролю ў Царкве, Будны бачыў іх галоўны абавязак у тым, каб супрацьстаяць дзейнасці Д’ябла, весці паспалітага чалавека да Хрыста. З болем у сэрцы асветнік пісаў пра сапсаванне нораваў сярод многіх настаўнікаў. Здаецца, ніколі яго словы не набывалі такой страснасці і палымянасці, як у тую хвілю, калі ён абураўся лжэпастарамі, якія праз свае нікчэмныя ўчынкі закладвалі душу Д’яблу. «Не надобе о том много писати, – заяўляў Будны ў «Прадмове» да «Катэхізіса» 1562 г., – вси бо ведаем, яковых тепер учителей маем. Ведает весь свет, яко на свои степени въступають. Не тайно теже, яко на них стоять и справуются. Лепьшей плакати, нежели их норовы выписовати. Оно певная речь, ижь напрасно их поправленія в науце или въ житіи ждати. А лучшей, абы каждый, кто не хочеть згинути иншого собе лекарства за часу искал, а таковым пастыром покой дал» [Будны 1562:2–2 адв.]. Падобныя настаўнікі не з’яўляюцца «соллю зямлі», як казаў Гасподзь Бог, яны – сляпыя, што вядуць сваіх вучняў у багну.

Сярод сваіх сучаснікаў, праваслаўных і каталіцкіх іерархаў ды святароў, С. Будны не бачыў ніводнага, хто б шчыра і самааддана прапаведаваў Слова Божае, сумленна выконваў пастарскае прызначэнне. Звяртаючыся да чытача, асветнік з адчаем усклікваў: «Укажи ми, прошу тебе, епископа, который бы Слово Божіе проповедал! Лечь я ведаю, ижь таковогo у сих сторонах ни одного

не знайдешь. Многых найти можешь, што ся на епископие, на митрополие, на архимандрие накупують. Але который бы Словом Божіем стадо Христово поставил, укажи ми одного?! А как же их назвати?! Ведаю яко ся вам гневати, але вас предся сам Христос разбойниками и татьми – се есть, злодеями зоветь» [Будны 1562: 88 адв.–89]. С. Будны заклікаў сучаснікаў бегчы ад гэтакіх настаўнікаў, якія забыліся на Слова Божае і ва ўсім шукаюць толькі рахубы.

Беларускі гуманіст на старонках сваіх твораў адстойваў ідэю прыватнай пропаведзі, права кожнага хрысціяніна свабодна вучыць, не шукаючы дазволу іерархаў, як тое было зазвычай у Каталіцкім касцёле і Праваслаўнай царкве. Прычым кожны член Збору, калі ён адчувае здатнасць, лічыў асветнік, можа быць настаўнікам, пастарам або святаром. «Каждый бо христианин, – пісаў ён, – маеть быти священник» [Будны 1562:242].

С. Будны займаў адметную пазіцыю пры вырашэнні многіх спрэчных пытанняў, што мелі дачыненне да дзейнасці духоўных настаўнікаў і іх абавязкаў. Так, некаторыя пратэстанцкія тэолагі сцвярджалі, што настаўнікі і пастары не маюць права выкрываць грахі вернікаў, паколькі, маўляў, Хрыстос навучаў: «Не судзіце і не будзеце асуджаны». Будны не згаджаўся з імі і даводзіў, што згаданыя словы Сына Божага забараняюць толькі вернікам судзіць адзін другога і не адмяняюць суда настаўнікаў ці ўрадавага суда. «Сие слова, – пісаў ён, – не стоять напротиву судьям, пастыром, родителем и иным таковым особам, але только възбраняють, абы друг друга не соромотил а не потварал. Опричных судов боронить Господь, а не врядовых, ани тых, которые з любви братерское походять» [Будны 1562:98 адв. –99].

Дыскусійным у XVI ст. з'яўлялася пытанне аб адносінах пастараў да тыраніі і жорсткіх гаспадароў. Будны гэтаксама прапанаваў арыгінальнае развязванне гэтае праблемы. «Наш абавязак, – адзначаў ён, – калі тыранія адбываецца перад нашымі вачыма, не маўчаць. Належыць заклікаць пана не чыніць зла ды паўтарыць гэта некалькі разоў. А калі ён не прыслухаецца, то ў знак пратэсту пакінуць тырана і не есці ягонага хлеба. Той жа, хто змоўчыць тырану ці яшчэ горш – пачне спрыяць яму, будзе строга пакараны Богам» [Budny 1932:183].

Будны, палемізуючы з Паўлам з Візны, Якубам з Калінаўкі і іншымі радыкальнымі дзеячамі арыянства, гэтаксама даказваў, што настаўнікі, казнадзеі, пастары, міністры і ўсе іншыя члены Хры-

стовага збору маюць права на прыватную ўласнасць, могуць валодаць дамамі і маёнткамі, араць зямлю, мець паднявольную чэлядзь і называцца панамі [Budny 1932:207–216]. Свае меркаванні асветнік пацвярджаў спасылкамі на Святое Пісанне, жыццё першых хрысціян, апосталаў і здаровы сэнс.

Як гуманіст С. Будны абараняў *свабоду думкі і слова* ў Царкве. Яго абурала жорсткасць і бесцырымоннасць цэнзуры, што мела месца ў Каталіцкім касцёле і паступова пранікала ў Пратэстанцкі збор. Асветнік на сабе асабіста спазнаў «міласць» цэнзараў падчас падрыхтоўкі і выдання Новага Запавету 1574 г., аб чым пазней з гневам пісаў: «Не так даўно многія асуджалі мой Новы Запавет за тое, што выдаў яго без іхняй цэнзуры» [Budny 1576:4 адв. нн.]. Усялякае прыніжэнне, падаўленне асобы і прыцясненне духу беларускі гуманіст прыраўноўваў да найвялікшага зла. Цэнзура, паводле яго вызначэння, ёсць «не што іншае, як падаўленне духу і панаванне чужой веры» [Budny 1576:4 адв. нн.]. У абарону сваёй пазіцыі Будны прыводзіў словы апостала Паўла з 1-га Паслання да Фесаланікійцаў, дзе гаварылася: «Духа не ўгашайце» (5:19).

Жахлівыя вынікі панавання цэнзуры ў Каталіцкім касцёле прывялі, паводле слоў Буднага, да поўнага знівеліравання індывідуальнасцей тэолагаў і прапаведнікаў, прынеслі велізарную шкоду пашырэнню хрысціянскай навукі. «На свае вочы бачым, – заўважаў гуманіст, – якая карысць ад тае дысцыпліны ў каталікоў і саксаў, і паўсюль, дзе яна існуе! Там немагчыма надрукаваць і паўстаронкі без дазволу інквізітара альбо рэктара з калегіятамі» [Budny 1576:4 адв. нн.]. Будны прывёў чатыры прыклады здзеку цэнзуры з тэолагаў. Найперш спаленне Г. Булінгерам і яго швейцарскімі аднадумцамі «Дыялогаў» Окіна ды няшчадная і несправядлівая крытыка ў адрас гэтага выдатнага багаслова, які, паводле слоў Буднага, дапамог яму спасцігнуць праўду [Budny 1576:4 адв. нн.]. Цэнзура гэтаксама вельмі пашкодзіла С. Касталіёну, калі ён выдаваў свае «Сентэнцыі». З-за яе не з'явіліся ў друку лепшыя кнігі Марціна Геларыуса, Фабрыцыуса Капітона і іншых вельмі адукаваных людзей [Budny 1576:5 нн.]. Урэшце, перасцярогі некаторых іерархаў пратэстанцкіх збораў Швейцарыі, Англіі, Даніі, Саксоніі і Прусіі замінаюць пашырэнню там вучэння аб адзіным Богу. «Акурат таму, – рабіў выснову Будны, – нам ні ў якім разе нельга дапускаць усталявання цэнзуры, якая будзе закрываць шляхі ў пошуках праўды і заганяць у няволю дары Божага Духа»

[Budny 1576:5 нн.]. Усялякія спробы абгрунтаваць неабходнасць і карысць цэнзуры, якая нібыта павінна стрымліваць распаўсюджанне «плётак і блюзнерства», Будны рашуча адкідваў, даводзячы, што ніхто, апрача Бога, не валодае поўнай ісцінай. «Паколькі дары Божыя розныя і шматстайныя, – сцвярджаў асветнік, – то, зразумела, ніводнаму з нас не даецца ўсяго. Адзін атрымлівае адно, другі – другое. Таму ў Зборы ніхто не павінны абвяшчаць сябе цэнзарам ці браць на сябе абавязкі найвышэйшага, бездакорнага суддзі» [Budny 1576:5 нн.].

Разнастайнасць думак у Зборы Будны лічыў цалкам натуральнай з'явай, бо і ў часы апосталаў ніхто не пратэставаў супраць розных меркаванняў адносна тых альбо іншых з'яў. Звяртаючыся да сваіх апанентаў падчас палемікі вакол урада, Будны зазначаў: «Праўда, мой мілы браце, што аб урадзе думаю інакш, чымся астатнія. Але гэта мяне не надта турбуе, паколькі і пра святых апосталаў чытаем, што яны не ва ўсім згаджаліся, нярэдка разыходзіліся, як, напрыклад, Павел і Варнава, аб чым сведчыць святы Лука ў Дзеяннях святых апосталаў у раздзеле 15, вершах 38–39. Там размова ідзе не толькі пра апосталаў, але і пра ўсіх слухачоў, якія шмат у чым не былі згодныя між сабою. Аднак тыя разыходжанні не перашкаджалі іхняму адзінству. Не выпадкова ж апостал да Філіпянаў у 15-м вершы 3-га раздзела пісаў: «Дык хто з нас дасканалы, думайма гэтак; калі ж вы аб чым іначай думаеце, дык і гэта вам Бог адкрые» [Budny 1576:218]. Паколькі апосталы дазвалялі сваім вучням свабодна разважаць пра ўсе рэчы, значыць, і цяпер, лічыў С. Будны, усе павінны раўняцца на іх. Тым больш што апостал Павел недвухсэнсоўна падкрэсліваў: «Кожны будзь пэўны ў сваім розуме» (Рым. 14:5).

Выхаваны на гуманістычных традыцыях, Будны ўважаў чалавечае жыццё за найвышэйшую каштоўнасць свету. Асветнік паўстаў супраць звычаю фізічнага вынішчэння ідэйных праціўнікаў, які ўсё больш укараняўся ў краінах Еўропы. Пакаранне Міхала Сэрвета Жанам Кальвінам і Валянціна Генцэліуса Тэадорам Бэзаю за тое, што яны вызнавалі адзінага Бога Айца, а не адзінасутнасную Тройцу, беларускі гуманіст назваў нябачаным абсурдам і несусвеціцай [Budny 1576:4 нн.]. Узвядзенне на касцёр папістамі Яна Гуса ў Канстанцыі за погляды, жорсткая расправа над ім, паводле слоў Буднага, супярэчылі Божай навуцы, усёй хрысціянскай маралі [Budny 1574:11 адв.].

Вораг усялякіх крайнасцей, залішняй ідэйнай нецярпімасці і радыкалізму, Будны раіў заўсёды кіравацца ў царкоўным жыцці прынцыпам залатой сярэдзіны (aurea mediocritas), які надзвычай узносілі ўжо старажытнарымскія філосафы. Услед за даўнімі мудрацамі беларускі мысляр павучаў: «Кожнаму ціхмянаму ўраўнаважанаму чалавеку, асабліва хрысціяніну, ніколі нельга выяўляць паспешлівасці. Калі ў Зборы, да прыкладу, прыемная навіна альбо, наадварот, малапрыстойная рэч, то не можна яе адразу і безаглядна прымаць ці з трэскам адкідваць. Чаму? Ды таму што напісана: «Хто хутка верыць (сцвярджае мудры Сірах), той мае дрэннае сэрца» (Сір. 19:4). Гэтаксама не трэба адхіляць новага, не ўзважыўшы яго як след, бо Святы Дух цераз апостала прама мовіў: «Духа не тушыце. Прароцтва не знішчайце. Усё выпрабоўвайце, трымайцеся лепшага» (1 Фес. 5:19–21). Нездарма сярэднюю меру ўхвалялі старажытныя рымляны і называлі яе золатам» [Budny 1932:18–19].

Сапраўдная Хрыстова царква, падсумоўваў беларускі гуманіст, павінна несці людзям згоду і мір, быць месцам, дзе яны маглі б паразумецца, убачыць сваё адзінства, з'яднацца ў пераадоленні цяжкасцей, адчуць прыгажосць жыцця і гармонію Сусвету, напоўніцца жыццядайнай хрысціянскай радасцю.

У філасофскай думцы Беларусі другой паловы XVI – пачатку XVII ст. усебакова абмяркоўвалася пытанне *сутнасці веры*. Гэтую праблему адным з першых узняў на старонках сваіх твораў С. Будны. Веру Будны адносіў да найбольш істотных элементаў сапраўднага хрысціянскага жыцця. Галоўнай яе рысай лічыў прызнанне існым таго, што знаходзіцца па-за межамі пачуццяў і розуму. Даючы агульнае азначэнне веры, беларускі асветнік улічваў яе характарыстыкі, выказаныя апосталам Паўлам у Пасланні да Яўрэяў (11:1–40). «Вера, – пісаў ён, – по постолу ест надеемым вещем состав, обличение не видимым. То ест, хотяжь кто чого не видел, а предся такъ тому веру иметь, яко колибы видел, тое вера словеть. Яко на взорь никто от людей при том не был, коли светь створон, а предся веруем, яко и Бог створил» [Будны 1562:106 адв.].

Вера, паводле Буднага, уключае як бы дзве часткі, два спосабы. Першая – гэта «вера деянія», калі нейкая рэч альбо з'ява прымаецца чалавекам на веру, лічыцца праўдзівай, хоць ён і не прысутнічаў пры ёй. Напрыклад, вера ў тое, што напісалі евангелісты пра Ісуса Хрыста. Другі спосаб веры – «коли не только веруем ижь Христос народился, умер и въскрес, але над тое веруем, яко для того

оправданіи быти маем», г. зн. жаданне выкупіцца ад прыроджанага граху [Будны 1562:106 адв. –107]. Без веры, лічыў С. Будны, выратаванне немагчымае, яна найгалоўнейшая ўмова надзеі чалавека на Нябеснае Царства. Нават добрыя справы не дапамогуць, калі не будзе веры. «Про то мовлю, – правда, ижь всем Христос благословеніе наготовал. Да вед же не вси къ тому уготованному благославенію пріидуть. Не с стороны Бога, але для своей вины, ижь того благословенія не пріимают. То ест, не веруюŤь, ани на Христово заслуженье уповаюŤь, и того для им заслугы его пожитку не делаюŤь» [Будны 1562:108–108 адв.].

Вера з'яўляецца сапраўднай толькі тады, даводзіў беларускі інтэлектуал, калі яна «на сэрцы», г. зн. набыла форму глыбокага перакanання. Але яна мусіць быць не толькі «на сэрцы», але яшчэ і «выказаная вуснамі», прынятая ўсёй існасцю чалавека. Хрысціяніну, які хоча пацвердзіць сваю веру, пераканаць у яе непадробнасці, належыць выконваць пэўны комплекс дзеянняў, што сімвалізуюць яе, – захоўваць знакі веры. Верыць жа трэба ў адпаведнасці са Словам Божым, гэтак, як вучылі пракорі, евангелісты і апосталы. Для простых людзей, на думку С. Буднага, дастаткова ведаць Сімвал веры, у якім сцісла выказаная сутнасць усяго Святога Пісання.

Паколькі Сімвал веры з'яўляўся найважнейшай крыніцай хрысціянскай навукі, то С. Будны палічыў неабходным у сваіх аналітычна-публіцыстычных творах прасачыць гісторыю яго ўзнікнення і эвалюцыю. Так, у «Катэхізісе» 1562 г. беларускі асветнік распавёў аб пяці рэдакцыях хрысціянскага Сімвала веры, раскрыў прычыны, якія падштурхнулі старажытных тэолагаў уносіць змены ў першапачатковы варыянт. Аўтарства Сімвала веры, што меў назву па-грэчаску «Сімволон тон агіон Апостолон», належала, як вынікае з тытула, самім апосталам, якія напісалі яго яшчэ да ўзнікнення вучэння Арыя. Апостальскі Сімвал веры, адзначаў С. Будны, утрымліваў асноўныя палажэнні хрысціянскага вучэння: аб Абсалюце (= Богу), Хрысце, Святым Духу і Царкве. Але ў першай палове IV ст., калі александрыйскі прэсвітар Арый пачаў вучыць, што Бог Сын не роўны Богу Айцу, ён не існаваў да нараджэння і таму не можа быць спрадвечным, узнікла неабходнасць удакладніць асобныя палажэнні Сімвала веры. Гэта ўчынілася на Нікейскім саборы 325 г. Паводле патрабавання імператара Канстанціна Святыя Айцы прынялі догмат аб трыадзінстве Бога

і ўпершыню ўжылі тэрмін, прапанаваны епіскапам Осіем, «аднасутнасны» (homousios), які вызначаў узаемаадносіны між Сынам і Айцом. Трэцяя рэдакцыя Сімвала веры была зробленая на Канстанцкім саборы 381 г. Прычынай змен паслужыла «ерась» Македонія. Чацвёртая рэдакцыя, учыненая ў Эфесе ў 449 г., папоўнілася пунктамі, скіраванымі супроць Яўціха. Нарэшце, Халкідонскі сабор 451 г. выпрацаваў апошнюю, пятую рэдакцыю Сімвала веры [Будны 1562:110–113].

На пачатку свайго творчага шляху Будны лічыў Апостальскі Сімвал веры і яго рэдакцыі Айцамі Царквы сінтэзам сапраўднай хрысціянскай навукі. Але пазней, калі адбылася эвалюцыя яго тэалагічных поглядаў, ён змяніў сваё стаўленне да традыцыйнага Сімвала веры і ў 1576 г. у кнізе «Аб асноўных артыкулах хрысціянскай веры» прапанаваў уласную рэдакцыю. Абгрунтаванне палажэнняў новага Сімвала веры якраз і сталася сутнасцю тэалагічных пошукаў беларускага асветніка. С. Будны, заклікаючы хрысціян прыняць прапанаванае ім «Вызнанне веры», разам з тым вучыў ніколі не сварыцца з-за веры. «Не дай Божа, – пісаў ён, – каб ваяваць за веру. Гэта звычай бязбожных людзей!» [Budny 1576: 3 адв. нн.]. Вялікі гуманіст сцвярджаў, што ўсялякая вера павінна спрыяць згодзе паміж людзьмі, міру, інакш яна страчвае сваю Божую абалонку.

Філосафы і публіцысты Вялікага Княства Літоўскага на старонках сваіх твораў развязвалі праблемы сутнасці знешніх праяў рэлігійных пачуццяў – царкоўных *абрадаў і рытуалаў*. Знешнім праявам рэлігійнага пачуцця – царкоўным абрадам і цырымоніям – значнае месца адводзіў ужо С. Будны. Праўда, на ўзор іншых еўрапейскіх рэфарматараў, ён не надаваў ім істотнага значэння, паколькі большасць з іх, паводле яго філасофска-рэлігійнай дактрыны, з'яўляліся другаснымі, малазначнымі ў параўнанні з унутранай сутнасцю веры, яе духоўным зместам.

Прадметы рэлігійнага культу, царкоўныя аздабленні, што традыцыйна ўжываліся ў праваслаўных і каталіцкіх бажніцах (званы, абразы, купелі, свечы, паціры, адметная вопратка святароў і г. д.), Будны называў прыладамі Д'ябла. Такім чынам, у вырашэнні пытання аб знаках веры беларускі інтэлектуал далучаўся да таго напрамку ў гісторыі Хрысціянскай царквы, які прадстаўлялі Арый, Юліян, Ліцыній, Філіп, Леў III, Леў IV, Ян Гус, Марцін Лютэр, Жан Кальвін, Ульрых Цвінглі, Міхал Сэрвет, Джорджа Бландрата, Лелій Соцын і Францыск Давідовіч.

Сярод усіх існуючых знакаў хрысціянскай веры Будны дапускаў ужыванне ў Зборы Госпадняй малітвы, таінства хрышчэння і Хрыстовай вячэры. Госпадняй малітве «Ойча наш» Будны даў наступнае азначэнне: «Молитва ест просба къ Богу или призыванье Бога» [Будны 1562:165 адв.]. Паколькі яна дадзеная людзям самім Сынам Божым (Мц. 6:9–13), то ўсе хрысціяне, лічыў беларускі пратэстанцкі ідэолаг, мусяць яе няўхільна выконваць, просячы Госпада як пра зямныя патрэбы, гэтак і пра нябесныя [Будны 1562: 165 адв.–166]. У часе выканання малітвы, каб дасягнуць мэты – быць пачутым Богам, неабходна захаванне дзвюх умоў – быць пакорлівым і верыць [Будны 1562:177 адв.]. Словы малітвы «Ойча наш» дазваляецца прамаўляць у любы час [Будны 1562:177 адв.].

Усе хрысціяне, папярэджваў С. Будны, мусяць помніць, што Госпада належыць па-рознаму прасіць аб зямных (дачасных) рэчах і нябесных (вечных). У першым выпадку трэба ціхмяна і пакорліва казаць «калі ты хочаш», а ў другім – захоплена і страсна маліць ды кленчыць, пакладаючыся на яго ўзнагароду [Будны 1562:178–179].

Здзяйсняючы малітву, нельга клікаць на дапамогу святых, вучыў Будны. Бо калі зваць іх, то трэба пагадзіцца з тым, што яны ведаюць кожнага чалавека, чуюць яго і здольныя дапамагчы яму. Але ўсё гэта ўласціва выключна Ісусу Хрысту. Хадайнікам людзей перад Госпадам можа быць толькі Сын Божы, якому і належыць адрасаваць малітвы, а не апосталам і святым [Будны 1562:167 адв. –168].

Будны дапускаў і іншыя малітвы, апрача «Ойча наш», але патрабаваў, каб іхні змест адпавядаў Госпадняму Слову. «Годится иными словы молитися Богу, – пісаў ён, – даведже потреба гледети, абы ся таковая молитва згожала разумом з молитвою Господнею» [Будны 1562:210].

Святыя таінствы С. Будны імкнуўся асэнсаваць усебакова, прынамсі адказаць на чатыры асноўныя пытанні: што такое таінствы і якое іх прызначэнне, хто ўстанавіў іх, урэшце, якая карысць людзям ад святых таінстваў? Таінства, паводле Буднага, – гэта дзеянне, устаноўленае Хрыстом, якое ўтрымлівае знешні, прыкметны бок і ўнутраны, нябесны сэнс: «Тайна ест деаніе или чиненье, зложеное и от земское или видимое, и от небесное или невидимое речи по уставу Христову» [Будны 1562:211]. Святыя таінствы Госпадзь даў людзям як сродак збаўлення, лічыў С. Будны. Выконваючы іх і слухаючы Слова Бога, чалавек мае шанц спасцігнуць волю Усявышняга [Будны 1562:222–222 адв.]. Ад захавання святых та-

інстваў, заяўляў беларускі пісьменнік, людзі маюць вялікую карысць, бо праз іх Бог нагадвае пра сваю ласку да роду людскога, а таксама пра вінаватасці і праграшэнні людзей [Будны 1562:224].

Вельмі важна для характарыстыкі светапогляду С. Буднага тое, што ён не бачыў істотнай, прынцыповай розніцы паміж іўдзейскімі і хрысціянскімі таінствамі, лічачы, што яны, нягледзячы на знешнія адрозненні, маюць шмат агульнага. Найперш праз тыя і другія ажыццяўляецца таямнічая, непадуладная розуму сувязь чалавека з Богам. «Напервей сее веси, – пісаў ён, – ижь тайны Завета Старого, ровную силу съ тайнами Новога Завета мели» [Будны 1562:231 адв.].

З усіх царкоўных цырымоній Будны адносіў да таінстваў толькі дзве – святое хрышчэнне і Гасподнюю вячэру. У адрозненне ад прынятага ў тагачаснай Хрысціянскай царкве звычаю, ён не лічыў таінствамі жаніцьбу, пакаянне, абранне на пастарства і намазанне алеем. Беларускі інтэлектуал патлумачыў свае адметныя погляды на таінствы. Так, элемент пакаяння ёсць у святым хрышчэнні, сцвярджаў ён, таму лічыць яго асобным таінствам няма патрэбы [Будны 1562:224 адв.]. Абранне на пастарства, настаўніцтва ці прэсвітарства – гэтаксама не з'яўляецца святым таінствам, бо распаўсюджваецца не на ўсіх хрысціян, а толькі на асобных [Будны 1562:224 адв.]. Жаніцьба, даводзіў С. Будны, учыненая Богам не як таінства, а для трох рэчаў: каб чалавек не быў адзін на Зямлі, каб не знік людскі род і дзеля папярэджання блуду. Аніякага ўнутранага сэнсу, паводле яго слоў, шлюб не ўтрымлівае, ён не абазначае аніякай містычнай сувязі з Богам, што з'яўляецца абавязковым элементам святога таінства.

Памазанне алеем, сцвярджаў беларускі пісьменнік, не толькі не з'яўляецца таінствам, але і наогул лішняя цырымонія. Ніхто з апосталаў і настаўнікаў ніколі не ўважаў яе за такую. «Што ся пак алеем помазованья дотычеть, – пісаў С. Будны, – не токмо таково помазованіе тайна не ест, але таки згола от учителей быти не мает» [Будны 1562:225]. Залічэнне цырымоніі памазання алеем да таінстваў узнікла, тлумачыў асветнік, у выніку памылковага ўяўлення, што нібыта праз гэта адбываецца адпушчэнне грахоў [Будны 1562:225–225 адв.]. Пра асвячэнне алею пісьменнік наогул нічога не гаворыць, напэўна лічачы гэтую цырымонію, гэтаксама як і алеепамазанне, непатрэбнай.

Святое хрышчэнне С. Будны лічыў найважнейшым таінствам, дадзеным Богам, дзякуючы якому грэшны чалавек робіць крок

насустрач выратаванню душы і набыццю вечнага жыцця. Абмыванне вадой як галоўны вонкавы элемент хрышчэння, паводле Буднага, сімвалізуе ачышчэнне ад грахоў, духоўнае абнаўленне і адраджэнне [Будны 1562:226 адв.]. Чалавеку, што вырашыў хрысціцца, належыць мець тры рэчы: веру ў Хрыста, пакаянне і споведзь [Будны 1562:227 адв. –228]. Абрад хрышчэння, згодна з яго вучэннем, дазваляецца чыніць як над дзецьмі, гэтак і над дарослымі. Выключэнне складаюць дзеткі татараў і яўрэяў, якіх можна далучаць да хрысціянскай веры толькі ў сталым веку, калі яны здольныя свядома зрабіць свой выбар [Будны 1562:230–231]. З твораў С. Буднага, аднак, не вядома, якія элементы рытуальнага дзеяння хрышчэння ён ужываў, а якія адкідваў, хоць, напэўна, ён ішоў шляхам спрашчэння знешняй формы згаданага абраду.

Гасподняй вячэры, або Еўхарысціі, Будны даваў традыцыйнае азначэнне. Яна, паводле яго слоў, ёсць таінства цела і крыві Ісуса Хрыста, якое Сын Божы загадаў людзям захоўваць праз вякі [Будны 1562:234 адв.]. Але беларускі ідэолаг Рэфармацыі ўнёс шэраг удакладненняў у гэты абрад. Ён дэталёва патлумачыў сэнс Еўхарысціі, указаў на тры прычыны ўстанаўлення яе Богам. Найперш яна дадзеная хрысціянам дзеля няўхільнага выканання, як сімвал пакуты і смерці Ісуса Хрыста за людзей, каб усе пакаленні памяталі пра Боскае дабрадзейства і ніколі не забываліся на яго: «Причина пакь того была – недостаток наш. Зведом бо Бог наш, яко скоро добродеаніей Божіих забываем и невдячни их бываем, для того, якобы забегаючи тому, уставил тайну сію и повелел оную на въспоминанье своея смерти чинити» [Будны 1562:235]. Другая прычына ўстанаўлення таінства прычашчэння, паводле Буднага, у тым, каб людзі памяталі пра сваю аднасутнасць з Ісусам Хрыстом, пра тое, што чалавечы род ёсць неад'емная частка Сына Божага: «Ижь есмо плоть от плоти, и кость от костей Его» [Будны 1562:235–235 адв.]. Нарэшце, трэцяя прычына і мэта Гасподняй вячэры – павелічэнне хрысціянскай любові між сябрамі Збору [Будны 1562:235 адв.].

С. Будны аспрэчыў пануючы ў тагачасным Каталіцкім касцёле і Праваслаўнай царкве погляд на таінства прычасця як на своеасаблівую форму ахвяraпрынашэння, доказам чаму з'яўляўся звычай прызначэння папоў і дыяканаў, якія выконвалі абрад Хрыстовай вячэры. У Хрысціянскай царкве, даводзіў Будны, не павінны прыносіцца ахвяры Госпаду Богу і не патрэбныя жрацы на ўзор

язычніцкіх: «Не есть потреба ни жрецов, ни жертв» [Будны 1562: 239 адв.]. Ахвяры Богу могуць быць выключна духоўнага зместу – малітва, споведзь, стрыманасць ва ўсім, пакаянне. Адпаведна і святары мусяць патрабаваць не цялесных ахвяр, а духоўных [Будны 1562:242]. Таінства, паводле сцвярджэння С. Буднага, прынцыпова адрозніваецца ад ахвяры. Калі таінства Бог дае людзям, дык ахвяру якраз наадварот – людзі прыносяць яму: «Ест бо жертва оное, што мы Богу даем. Тайна пак ест, што нам Бог даеть» [Будны 1562:243 адв.].

Адметнасць вучэння Буднага аб Гасподняй вячэры ў тым, што абавязковымі рэчамі ў часе яе здзяйснення ён называў толькі хлеб і віно, якія нагадвалі пра смерць і пакуты Сына Божага. Усё астатняе – час яе чынення, месца, колькасць прысутных, выбар песнапенняў – на волі людзей [Будны 1562:246 адв.]. Беларускі пратэстанцкі ідэолаг прытрымліваўся той думкі, што падлеткам нельга прычашчацца, паколькі яны не ў стане самастойна выявіць сваю волю, а таінства Еўхарысціі акурат патрабуе ад хрысціяніна свядомага ўдзелу [Будны 1562:247 адв.]. Апрача таго, С. Будны даказваў неабходнасць пазбаўлення Святых Дароў злачынцаў, якія свядома грашылі.

С. Будны, а затым В. Цяпінскі і іх аднадумцы выступілі з абразаборчымі ідэямі, аспрэчылі неабходнасць пакланення выявам Ісуса Хрыста, Божай Маці і святых, якія, згодна з традыцыйным вучэннем, выконвалі выратавальную функцыю.

Аргументы беларускіх змагароў з абразамі былі пераважна схаластычныя. Абапіраючыся на Біблію, яны паказвалі, што Бог ужо праз Майсея забараніў людзям рабіць сабе ідалаў і маліцца на рэчы, створаныя рукамі чалавека. Вось біблейныя выказванні, на якія звычайна спасылаліся абразаборцы: «Не рабі сабе куміра і ніякай выявы таго, што на небе ўверсе, і на зямлі ўнізе, і ў вадзе, якая ніжэй за зямлю; не пакланяйся ім і не служы ім» (2 Майс. 20:4–5), а таксама: «Не спакушайся і не чыні абразоў мужчыны і жанчыны, і выяў звяроў зямных, і птушак, і гадаў» (5 Майс. 4:16–18).

Беларускія праваслаўныя і каталіцкія апалагеты, насуперак вучэнню абразаборцаў, даказвалі неабходнасць знакаў веры, выяў Бога, Маці Божай і святых. Баронячы свае перакананні, яны выкарыстоўвалі разнастайныя схаластычныя і лагічныя аргументы. Так, Арцемій, палемізуючы з абразаборцамі, звяртаў увагу на гнасеалагічны аспект мнагастайнай семіётыкі абразоў: «Паколькі мы

паводле сваёй прыроды цялесныя, дык нам, каб мы мелі магчымасць далучыцца да Бога, дадзеныя цялесныя абразы; бо толькі тады, калі ачысціцца зрокавае, матэрыяльнае, будзе вылечана і духоўнае» [Арцемій 1878:1247]. Шырокі спектр аргументаў у абарону абразоў таксама падалі В. Суражскі-Малюшыцкі ў кнізе «Аб адзінай сапраўднай праваслаўнай веры», аўтар «Спісання супраць лютараў» [Спісанне 1903:48–79] і С. Косаў [Kossow 1914:439].

Тагачасныя мысліцелі былі выдатна дасведчаныя ў гісторыі абразаборчага руху, пра што сведчаць шматлікія экскурсы ў мінулае на старонках іх твораў. Падрабязныя звесткі, скіраваныя на выкрыццё змагароў з абразамі, змешчаныя ў ананімным творы «Пра абразы, крыж і хвалу Божую». У раздзеле «Пра тое, калі сярод хрысціянаў паўстала абразаборства» якраз паведамлялася пра імператара Візантыі Льва ІІІ Ісаўра (717–741 гг.), які ўзначаліў рух супраць абразоў і распачаў змаганне з манахамі, што выраблялі іх. У 726 і 728 гг. імператар выдаў эдыкты з загадам сабраць усе абразы і знішчыць іх, з чым, аднак, не пагадзіўся Папа Рымскі Грыгорый ІІ (715–731 гг.). Наступны Папа Грыгорый ІІІ (731–741 гг.) у 732 г. склікаў сабор, які залічыў праціўнікаў абразоў да ерэтыкоў.

Характарызуючы рэфармацыйны рух і стаўленне рэфармацыйных дзеячаў да абразоў, аўтар ананімнага трактата падкрэсліваў: «А потым у 1301 г. па Хрысце паўстала абразаборства ў нямецкіх краінах і ў Англіі, ад Віклефа і Яна Гуса, які быў спалены ў Канстанцыі. Блізу 1517 г. выступіў Марцін Лютэр, навуку якога трымаюць цяпер немцы. Затым паўстаў яго вучань, абразаборца Кальвін, які памяняў некаторыя артыкулы вучэння Лютэра і стаў заснавальнікам новага кірунку – евангелізму. Затым выступіў Кальвінаў сябар, яшчэ горшы блюзнер і змагар з абразамі Міхаіл Сэрвет, родам з Іспаніі, а навучаўся ён у лютэрскай школе ў нейкага Фалера... За сваю навуку Сэрвет быў спалены ў Жэневе. Па ягоным спаленні паўсталі Сэрветавы паслядоўнікі-абразаборцы: Джорджа Б’яндрата, Павел Алціатус, Лелій Соцын, Францішак Давыдовіч і некаторыя міністры ў Сямігародскай зямлі. А ў Літве – Будны, а ў Любліне – Чаховіц. Гэтыя абразаборцы паміж сабою не могуць паразумецца: Чаховіц са сваім зборам адкінуў ад сябе Буднага і назваў шайтанам, а Будны называе Чаховіца любельскім папежам... Валенцін Гентэліус, родам з влох, калі пачаў шырыць сваю абразаборчую ерась у Швейцарыі, Францыі і іншых краінах, быў злоўлены ў Бёрне і спалены следам за Сэрветам. Пра іншых

жа, цяперашніх вучняў ды паслядоўнікаў Лютэра і Кальвіна, як, напрыклад, Цвінглі, няма чаго і пісаць, іхнюю абразаборчую навуку ўсе бачаць самі» [О образах 1914:69–70]. Праваслаўны аўтар не абмежаваўся гістарычным нарысам, ён аспрэчыў сцвярджэнні новых абразаборцаў, выказаныя імі ў «Апалогіі» (1584 г.), і зазначыў, што выявы Госпада патрэбныя дзеля таго, каб «узносіць Яму хвалу і прасіць міласці», дастаючы праз гэта выратаванне душы [О образах 1914:70–73].

Апрача прапаганды абразаборчых ідэй велікакняжацкія рэфармацыйныя ідэолагі лічылі мэтазгодным пазбавіць Хрыстову царкву крыжа і хроснага знака, малітваў да святых, асобных таінстваў (споведзі), шанавання мошчаў, пастоў, з чым катэгарычна не пагаджаліся праваслаўныя і каталіцкія аўтары. У абарону традыцыйных хрысціянскіх абрадаў і рытуалаў ад рэфармацыйнай крытыкі выступілі В. Суражскі-Малюшыцкі, Арцемій, Л. Зізаній, М. Сматрыцкі, С. Косаў, а таксама аўтары ананімных твораў – «Пра абразы, крыж і хвалу Божую» і «Спісання супраць лютараў». Менавіта ў гэтых творах упершыню ва ўсходнеславянскай думцы дадзена разгорнутая крытыка рэфармацыйнай дактрыны сутнасці знешніх праяў веры і пададзена сістэма аргументаў на карысць праваслаўнага вучэння.

Такім чынам, у беларускай філасофскай думцы другой паловы XVI – XVII ст. выявіліся адметныя дактрынальна-тэалагічныя напрамкі і рэлігійна-містычныя вучэнні. Значнае месца ў ёй займалі праблемы непадзельнасці Святой Тройцы, выпраменьвання Святога Духа, богачалавечая прырода Хрыста. Інтэлектуалы шырока асвятлялі наступныя тэмы: Судны дзень, царкоўныя цырымоніі, таінствы Хрыстовы (хрышчэнне, мірапамазанне, Еўхарысція, або цела і кроў Хрыстовы, пакаянне, чыны святарства, алеепамазанне, жаніцьба), пасты, абразы і выявы Бога, святыя астанкі і каляндарныя рэформы.

Большасць беларускіх хрысціянскіх філосафаў стаялі на пазіцыях трынітарызму. Ідэю Абсалюту як Святой Тройцы прапагандавалі ў сваіх творах праваслаўныя філосафы – Арцемій, В. Суражскі-Малюшыцкі, С. і Л. Зізаніі, Л. Карповіч, А. Мужылоўскі, С. Косаў, А. Філіповіч; рэфармацыйныя мысліцелі – С. Зак, А. Волан, Я. Ліцыній Намыслоўскі, В. Салінарыус; каталіцкія аўтары – П. Скарга, М. Лашч, Б. Гербест; уніяты – І. Пацей, І. Вельямін-Руцкі, Л. Крэўза, І. Кунцэвіч, І. Марахоўскі, А. Сялява. Гэтыя

інтэлектуалы не толькі папулярызавалі традыцыйную хрысціянскую дактрыну, але і ўносілі шэраг новых элементаў, уздымалі трынітарнае вучэнне на якасна новы ўзровень.

На характар і змест дыскусій у інтэлектуальнай думцы Вялікага Княства Літоўскага вакол вызначэння «сапраўднай» веры, асноватворных пытанняў тэалогіі і царкоўнай абраднасці кардынальны ўплыў аказвалі рэнесансавыя здабыткі на ніве класічнай філалогіі, развіццё айчыннай біблейнай германеўтыкі і агульнае назапашванне ведаў з гісторыі хрысціянства. Рэлігійныя спрэчкі шчыльна лучыліся з этыкай, канфесійным выбарам тагачаснага чалавека, яго ўдзелам у культавым жыцці.

2.2. Нясвіжскі «Катэхізіс» 1562 г. як рэлігійна-этычны помнік беларускага пратэстантызму

«Катихисісъ то ест наука стародавная хрістіаньская от светого писма для простых людей языка руского в пытаніахъ и отказехъ собрана», выдадзены ў 1562 г. у Нясвіжы і падрыхтаваны аўтарскім калектывам у складзе Сымона Буднага, Лаўрэнція Крышкоўскага і Мацвея Кавячынскага, з'яўляецца адным з ранніх помнікаў айчыннага пратэстанцкага рэлігійна-маральнага вучэння.

Асноўная рэлігійная ідэя Нясвіжскага «Катэхізіса»: апраўданне, г. зн. выратаванне, райскае жыццё, чалавек атрымлівае галоўным чынам праз асабістую веру, а не праз царкву. «Пан Бог, – сцвярджаюць аўтары, – всякого человека опущати не рачил, а опять через жадного иншого збавити не хочет, **одно через Христа пана** (вылучана намі. – *С. П.*)» [Катихисісъ 1562:Г–Г адв.]. У творы абгрунтоўваецца не толькі ідэя рэлігійна-маральнага, але і грамадскага аднаўлення шляхам звароту да нацыянальнай культурна-гістарычнай традыцыі, роднай мовы. Звяртаючыся да Радзівілаў, Будны, Крышкоўскі і Кавячынскі пісалі: «абы ся ваши княжацкия милости и того здавна славного языка словенского размиловати и оным ся бавити рачили. Слушная бо речь ест, абы ваши княжацкия милости того народу язык миловати рачили, в котором давные предки и их княжацкие милости Панове отци ваших княжацких милости славне преднейшие преложенства несуть» [Катихисісъ 1562: Д адв. (прадм.)]. Ставячы перад князямі Радзівіламі задачу рэлігійна-маральнага, духоўна-культурнага, нацыянальнага аднаўлення, аўтары Нясвіжскага «Катэхізіса» апелююць не толькі да рэлігійнай свядомасці, «голасу

крыві», але і да іх грамадзянскіх пачуццяў, ідэі «агульнага дабра», «речи посполитой», як гэта ў свой час рабіў Францыск Скарына: «Обысте ваши княжацкие милости, зацного стану княжата а преднейших вожов сынове, всим иншим с собе добрый взор а приклад давать рачили, иж бы ся много инших прикладами ваших княжацких милости будовати могли и тая отчизна и реч посполитая з ваших княжацких милости благословеное надеи ожидать могла» [Катихисісъ 1562].

У прадмове «К всем благоверным хрыстіаном языка руского» аўтары канкрэтызуюць пратэстанцкую рэлігійна-маральную ідэю. Галоўнае, што неабходна для выратавання, – гэта вера. Аднак не проста вера, а вера свядомая, шчырая, вера-перакананне. «Апостолы, – пішуць аўтары Нясвіжскага «Катэхізіса», спасылаючыся на аўтарытэт звычаяў у раннехрысціянскіх суполках, – никого от поган и от жидов не крестили, аже первей оного научили и в вере искусили» [Катихисісъ 1562: прадм.]. Аднак у справу ўмяшаўся «діавол», які пачаў унушаць святарам, што «без науки, без веры и без исповедания может человек спасен быти тольки бы водою в детинъстве окрещон был, а пришедши к розуму только бы в посъные дни мяса не ел, милостину, хотяжъ от злого набытя давал, святым ся молил и таковые речи по обычаю заховали» [Катихисісъ 1562: прадм.]. Карацей кажучы, аўтары Нясвіжскага «Катэхізіса» пішуць пра скрыўленне, на іх думку, сапраўднага сэнсу хрысціянства ў каталіцтве і праваслаўі, падмене свядомай і шчырай веры верай фармальнай, паказной, заснаванай на знешнім праяўленні рэлігійнай набожнасці, а не сапраўдным, шчырым, глыбокім рэлігійна-маральным пачуцці. Гэта асноўная, галоўная пратэстанцкая ідэя, якая з'яўлялася стрыжнем не толькі новай рэлігійнасці, але і новай маральнасці, дзе вырашальным матывам духоўнай дзейнасці чалавека выступае яго свядомая, шчырая, сумленная вера ў Бога.

На думку аўтараў пратэстанцкага «Катэхізіса», сучасныя ім каталіцкія і праваслаўныя святары «не только не научают, але и сами мало правды знают, и оным, которые бы учити хотели, забараняють не иначе, но яко пред тым законьники жидовские». Будны і яго суаўтары, як праз больш чым паўстагоддзе Сматрыцкі, Пацей, негатыўна характарызуюць маральны і інтэлектуальны ўзровень прадстаўнікоў пануючай Царквы: «Не надобе о том писати, все бо ведаем, яковых теперь учителей маем. Ведаеть весь свет, яко на свои

степени въступают. Не тайно теже, яко на них стоять и справуются. Лепей плакати, нежели их норовы выписывати» [Катихисісъ 1562: прадм.].

Стаўка робіцца на індывідуальную, асобасную рэлігійную, маральную і інтэлектуальную актыўнасць чалавека. Кожны веруючы павінен сам спасцігнуць сутнасць Боскага слова і вучыць яму сваіх дзетак: «Чого бы ся и сами учили и деток своих научали» [Катихисісъ 1562: прадм.].

Беларускі «Катэхізіс» арыентаваны персаналісцкі. Вера вызначае рэлігійнасць чалавека, а стрыжнем веры з'яўляецца не дагматыка, не культ, а этыка, маральныя запаведзі, якія змяшчаюцца ў Боскім Адкрыцці, Евангеллі. Адказваючы на пытанне, «што винен умети христианин», Будны і яго аднадумцы сцвярджаюць: «Чотыра речи умети и водле того жити мает. Первая – закон, албо заповеди. Другая – вызнанье веры. Третья – молитися Господу. Четвертая – тайны Хрыстовы» [Катихисісъ 1562:1–2 адв.]. На першае месца, такім чынам, аўтары Нясвіжскага «Катэхізіса» ставяць «закон, албо заповеди», г. зн. этыку. Яны лічаць, што «заповеди Божие» прадугледжваюць два фундаментальныя абавязкі чалавека: 1) абавязкі перад Богам і 2) абавязкі перад чалавекам («што есьмо Богу, а што ближнему повинни»).

Разглядаючы «абавязак перад Богам», беларускія мысліцелі фіксуюць факты адыходу ад яго ў грамадстве. Перш за ўсё гэта рэлігійная абыякавасць, перавага матэрыяльных інтарэсаў над духоўнамаральнымі. У прыватнасці, Будны і яго суаўтары пішуць пра людзей, якія, «опустивши Бога, на иншие ся речи надевають и тако собе многие боги на сердцах своих чинять, бо у чом кто надежу маеть, тое бог его есть, яко ест ли кто надеваеться на маетности, вже её собе месте божим поставил» [Катихисісъ 1562: Е]. З Нясвіжскага «Катэхізіса» паўстае даволі стракатая, плюралістычная этычная карціна тагачаснага беларускага грамадства. Да ліку парушальнікаў першага абавязку чалавека, які зводзіцца да богапавагі, адносяцца «нечестивые епикуреи, то ест оные, который не вурують абы Бог был або бы нами опекал» [Катихисісъ 1562:3]. Гэтая канстатацыя сведчыць аб распаўсюджанні ў беларускім грамадстве ідэй эпікурэйскай этыкі.

Заслугоўвае ўвагі рашэнне аўтарамі Нясвіжскага «Катэхізіса» пытання аб пакаранні за маральныя ўчынкі. Пакаранне, лічаць яны, павінна зыходзіць ад Бога, а не ад Царквы: «Бог карает, кто грешит

напротив первому слову ... помстою духовною ... голодом, войнами, моровым поветрием, полоненьем» [Катихисісъ 1562: И. адв.]. У гэтым выказванні змяшчаецца, па-першае, ідэя прававой дзяржавы, па-другое – ідэя непадкантрольнасці чалавечых перакананняў. Разважаючы наконт запаведзі «не возмеш имени Господа Бога твоего вотще, або напрасно», нясвіжскія рэфарматары трактуюць яе наступным чынам: «абы есмо под заслоною имени Божиего нашое славы и иных таковых речей не искали» [Катихисісъ 1562: Зі].

Крытыкуючы праваслаўе і каталіцтва, стваральнікі Нясвіжскага «Катэхізіса» рашуча асуджаюць усякую спробу разбурэння хрысціянскай рэлігіі як такой. Аўтары станоўча рашаюць праблему пераемнасці этыкі Старога і Новага Запавету. Яны пярэчаць тым, хто «посполите тако оную речь толкуют, якобы Христос Ветхого закона заповеди на сторону откладал, а свои новые заповеди законил»; мяркуюць, што «Христос противу тому домниманню вельми ясне тамже поведел, иже не пришол разорити закона» [Катихисісъ 1562: Ка адв].

Будны і яго суаўтары закранаюць вельмі актуальнае ў тагачасным і прававым сэнсе пытанне прысягі. Яны прыходзяць да высновы, што «годиться христианину если бы иначей быти не могло ... присяги вживати», прычым той, хто прысягае, павінен гаварыць праўду і толькі праўду, і нічога акрамя праўды. Прысягаючы, чалавек павінен абапірацца на сваё сумленне. Сумленнасць жа залежыць ад непасрэднага кантакту чалавека з Богам. Чалавек нясе індывідуальную маральную адказнасць за ісціннасць, праўдзівасць прысягі. Як вядома, менавіта ў пратэстанцкай «рэлігійна-маральнай лабараторыі» была вырашчана тая вернасць слову, абавязацельству, дагавору, кантакту, дзелавому абяцанню, што характарызуе сучасны цывілізаваны прадпрымальніцкі свет. Менавіта такую мараль імкнуліся выхоўваць у сваёй паствы нясвіжскія рэфарматары, якія асвячалі слова, дагавор, прысягу, дзелавы кантакт аўтарытэтам Бога і толькі Бога [Катихисісъ 1562: Кг–Кг адв.].

У «Катэхізісе» закранаецца і рашаецца праблема супярэчнасці паміж мараллю і правам. Ці дапушчальна для чалавека, грамадзяніна не выканаць загад, парушыць прысягу, уступіць у канфлікт з юрыдычным законам, калі гэтыя загад, прысяга, юрыдычны закон супярэчаць Слову Божаму, запаведзям Хрыста, закону маральнаму? Будны і яго аднадумцы адказваюць на гэта пытанне адназначна: «Беззаконие есть всякая реч, которую противу закона Божіа чинить...

За нечестивые пак клятвы оные почитати маем, которые суть або противу Божіа славы, або своего спасенія, або бліжного любви» [Катихисісъ 1562:К адв.].

Такім чынам, праблему выбару паміж законам юрыдычным і законам маральным нясвіжскія рэфарматары рашаюць на карысць апошняга. Перавагу Будны і яго аднадумцы аддаюць маральнаму закону.

Гуманістычна рашаюць беларускія рэфарматары праблему манаства, або «девства». Яны не адмаўляюць права чалавека на манаства, але пры ўмове, што гэты выбар будзе свядомы і свабодны. Чалавек павінен усведамляць, на што ён ідзе і ці па сілах будзе яму манаскі спосаб жыцця. Не кожнаму ён даецца, таму «не надобе его обещати, но свободно с ним служити... на взор... Иоанна Крестителя», які «не обецуючи девство заховал». Будны і яго суаўтары прыходзяць да высновы, што «ест... великое небеспеченство обецати Богу, наболей чого кто немаеть в своей власти» [Катихисісъ 1562:Кз–Кз адв.]. Максімалізм, на думку нясвіжскіх рэфарматараў, нараджае такія маральныя заганы, як мана і крывадушнасць, пра што сведчыць «девство» многіх інакаў, якія пад манаскай схімай «держат великие блуды». Нельга таксама асуджаць тых, хто пакідае манаства, каб «брак принять». Беларускія рэфарматары мяркуюць, што «девство» ў сваёй падставе супярэчыць натуры чалавека. Абяцаць трымацца «девства», лічаць яны, гэта ўсё роўна, што абяцаць «не спати и не ести» [Катихисісъ 1562:КО]. Гэта абяцанне ёсць «сеть діавольская». Будны і яго аднадумцы наогул лічаць, што манаства – гэта не шлях да выратавання, а спецыфічны спосаб чалавечай жыццядзейнасці, «абы человек был волнейший и готовший ко всякому доброму делу... сами бо видимы иж жонатому далеко трудней бываеть, коли на него приходять гонение и всякие скорби или клопоты, нежели неженивому, бо той от всего свободен» [Катихисісъ 1562:Ла адв].

Такім чынам, нясвіжскія катэхізісты істотна дыскрэдытавалі інстытут манаства, які яны, насуперак пануючай Царкве, трактавалі як просты спосаб атрымаць свабодны час для добрых спраў, дзейнасці на карысць людзям, але не як ідэальны спосаб жыцця, які дае магчымасць заслужыць вечнае выратаванне. Манаства не разглядаецца як сродак дасягнення «неба». Тым самым рэлігійнае жыццё ў адпаведнасці з пратэстанцкай устаноўкай ураўноўвалася з жыццём свецкім, мірскім. Свецкая, мірская грамадска-карысная дзейнасць абвяшчаецца не менш карыснай і богаўгоднай, чым

жыццё рэлігійнае. Тым самым беларускія мысліцелі ўраўноўвалі ў правах рэлігійна-царкоўную і свецкую дзейнасць, клірыкаў і міран. Менавіта ў гэтым заключалася адна з перадумоў станаўлення раннебуржуазнага складу жыцця і звязанага з ім новага светапогляду.

Сацыяльна-этычную тэндэнцыю змяшчае інтэрпрэтацыя «причины, для которых Бог празники поставил». Свята, або «опрычный день», на думку нясвіжскіх катэхізістаў, неабходны для таго, каб «людие ко слуханью слова Божиего съезжали». Далей, яны неабходны, каб «семья невольная и скот отпочивали», паколькі «над невольниками теже велить Бог милость мети и оных щадити» [Катихисісъ 1562:Ма–Ма адв.]. Святы патрэбны таксама для дабрачыннасці, дапамогі і дагляду за хворымі, «тако бо и Христос празники празновал, всякие недуги або хворобы исцеляючи». Грэх у святыя дні грэбаваць «службою евангельской... во дни святые пирования чинити, непильные суды судити, на позорище ходити, дочасные речи робити, о божественных не розмышляти, отводити кого от слуханья бесед поучительных... всякие справы в тот день чинити, которые от слуханья Божиего слова и от розмышления его отводили, яко в день святый торговати, долги отправляти, копы соберати, в дорогу ехати, полевати, або звер ловити... подданых великими службами обтягнати, за которыми часу не мають до церкви ходити» [Катихисісъ 1562:Мп].

Нягледзячы на рыгарызм пратэстанцкай этыкі свят і нават паліцэйска-бюракратычную рэгламентацыю паводзін чалавека, маральныя нормы Нясвіжскага «Катэхізіса» ў сваёй падставе мелі пазітыўнае значэнне. Яны апелявалі да духоўнага пачатку чалавека, вымушалі яго думаць пра вечнае, адхілялі яго ад п'янства, разгулу, паглыблення ў матэрыяльна-бытавую мітусню. Маральныя патрабаванні Нясвіжскага «Катэхізіса» арыентавалі дзейнасць чалавека на бескарыслівую дабрачыннасць, паляпшэнне становішча і абарону правоў сялян, бедных гараджан і інш.

Значная ўвага адводзіцца тлумачэнню запаведзі «чти отца и матку твою, абы есь долго жить на земле». Будны і яго суаўтары лічаць, што шанаванне сваіх бацькоў заключаецца не ў знешніх праявах, «коли кто к кому укладне говорить, поставаеть, шапкуснявши кланяется», а ў матэрыяльнай падтрымцы сваіх бацькоў. Шануе сваіх бацьку і матку той, «кто видечи потребного от маетности своей им уделяеть» [Катихисісъ 1562:Ми адв.].

Этыка нясвіжскіх рэфарматараў у пэўнай ступені мае патэрналісцкі характар**.** «Отцом и маткой», на думку Буднага і яго суаўтараў,

патрэбна называць не толькі бацькоў, «от которых тело имаем», але таксама і «наставников, мастеров, пастырей и врадников», якія навучаюць, выхоўваюць, даюць працу, абараняюць. «Тым бо должны есмо честь заровно яко родителям, бо яко от родителей тело маем, тако опять от мастеров маем, иже оное тело можем заховати, абы одежу и пищу мело. Потому за властями покой маем, а за пастырми добрую совесть» [Катихисісъ 1562:Hа]. Аўтары Нясвіжскага «Катэхізіса» набліжаліся да сучаснага ўяўлення пра грамадства, падставай якога з'яўляецца сям'я, прадпрымальніцтва, або праца, адукацыя, выхаванне, права, выканаўчая і судовая ўлада, духоўная культура. Без такога духоўнага комплексу, мяркуюць Будны і яго аднадумцы, немагчыма грамадскае жыццё наогул: «Без тых на свете пожити нельзя. Без родителей бо на свете никто не народиться. Але хотя ж ся от родителей кто народиться, добрым норовом не наставиться, што за пожиток с него будет. Потомуж хотя ж бы ся кто и народил и выхован был, але бы враг непокой чинил, а вряду бы не было, который боронил, а на што бы и выхаванье. Леч хотя бы и выхаванье кто имел и оборону, але бы опять слова Божиего не имел от кого слухати, пред ся бы еще великий недостаток терпел» і г. д.

Даволі радыкальна рашаюць нясвіжскія філосафы праблему сацыяльнай несправядлівасці. Апошнюю яны трактуюць як зло, але яшчэ большым злом яны лічаць сацыяльны хаос і прававы нігілізм. Нават несправядлівая ўлада лепш, чым безуладдзе, якое з'яўляецца самым вялікім грамадскім няшчасцем. Абгрунтоўваючы дадзеную канцэпцыю, нясвіжскія рэфарматары спасылаюцца на Біблію: «Несправделівый был Саул, а пред ся чтіл его Давыд. Идолослужители были Римские Кесари, а пред ся им Христос...платить велел и сам дидрахму заплатил. Прото Павел Римляном так пишеть: Воздадите всем долги. Ему же урок-урок, ему же даньдань, ему же страх-страх, ему же честь-честь. А Петр еще меней того пишеть, абы подданные, або слуги повиновалися владыкам або господаром своим не токмо благим и кроткым, но и строптивым. Прото повинен христианин господора своего слухати, ему служити и што раскажеть мает чынити» [Катихисісъ 1562: Hg–Hg адв.]. Мяркуем, што было б няправільна называць аўтараў Нявіжскага «Катэхізіса» апалагетамі пануючага феадальнага ладу. Яны перш за ўсё імкнуліся абараніць сам прынцып улады і законапа-

слухмянасці, зусім рэалістычна лічылі, што не можа быць улады, закону, суда ідэальных і абсалютна справядлівых.

Падсумоўваючы этычны змест Нясвіжскага «Катэхізіса», трэба адзначыць, што ім сцвярджаўся чалавек як маральна свабодная істота, якая нясе індывідуальную адказнасць за свае ўчынкі, кіруецца ў сваім жыцці як грамадскім абавязкам, так і сумленнем, прычым апошняе адыгрывае вырашальную ролю ў яго выбары. У гэтым творы зафіксавана пачатковая стадыя станаўлення новай асобы, здольнай гуляць не толькі па існуючых у грамадстве правілах, жыць у адпаведнасці з патрабаваннямі соцыуму, але і супрацьстаяць традыцыі, насіллю, змагацца за свае маральныя прынцыпы і ідэалы. Менавіта пратэстанцкая этыка, у прыватнасці этыка Беларусі, сцвярджала гэты новы тып асобы, асобы эпохі свабоднага прадпрымальніцтва, прававой дзяржавы, парламентскай дэмакратыі.

2.3. Філасофска-этычная канцэпцыя Андрэя Волана

Андрэй Волан – ідэолаг Евангельска-рэфармацкай, або Кальвіністкай царквы Вялікага Княства Літоўскага. Яго канфесійная прыналежнасць істотна паўплывала на яго этычныя погляды, якія з'яўляюцца своеасаблівым сінтэзам платанізму, арыстацелізму, цыцэраніянства, рэнесанснага гуманізму, хрысціянства, галоўным чынам кальвінізму [Падокшын 1990в; Памятники 1991; Волян 1991]. Волан з'яўляецца аўтарам шматлікіх тэалагічных і філасофска-этычных твораў, сярод якіх трактаты «Аб палітычнай, або грамадзянскай, свабодзе» (1572 г.), «Аб шчаслівым жыцці, або найвышэйшым дабры» (1596 г.), «Пра дзяржаўнага мужа і яго асабістыя дабрачыннасці» (1608 г.) і іншыя, у якіх пытанні маралі займаюць значнае месца.

Адна з цэнтральных праблем воланаўскай этыкі – праблема сэнсу чалавечага жыцця, які мысліцель бачыць у шчасці. Шчаслівае жыццё, мяркуе Волан, залежыць ад правільнага разумення галоўнай мэты чалавечага існавання, або вышэйшага дабра (Summum bonum). Спасылаючыся на Платона, Арыстоцеля, на «самую натуру», мысліцель сцвярджае, што існуюць тры віды даброт (благ): духоўныя (розум, талент), цялесныя (здароўе, прыгажосць) і фартуны (знатнае паходжанне, багацце). Першы від у адпаведнасці з Арыстоцелем носіць назву **эўдэманіі,** ён змяшчае ўнутраныя даброты, якія «складаюць вяршыню ўсіх дабрачыннасцей», г. зн.

даброты духоўныя. Другі від – **эўціхія** – цялесныя, матэрыяльныя, або знешнія даброты. Апошнія падпарадкоўваюцца першым і выконваюць пры іх як бы службовую ролю [Volanus 1572:Cy адв.]. У адпаведнасці з арыстоцелеўскай і хрысціянскай традыцыяй Волан аддае перавагу духоўным дабротам, аднак не адмаўляе значэння і даброт матэрыяльных (цялесных і фартуны). Галоўную праблему філосаф бачыць тут у мудрым, правільным карыстанні матэрыяльнымі дабротамі: «Дык жа Платон у «Эўтыдэме» вучыць, што шчаслівымі людзей робіць не валоданне багаццем, а правільнае ім карыстанне» [Volanus 1572:Cy адв.]. У трактаце «Аб палітычнай, або грамадзянскай, свабодзе» Волан прыходзіць да высновы аб сувязі духоўнага жыцця грамадства з жыццём матэрыяльным, а маралі індывідуальнай і калектыўнай з наяўнымі сацыяльна-палітычнымі інстытутамі. У прыватнасці, Волан устанаўлівае прамую залежнасць дабра і шчасця чалавека ад палітычнай свабоды. Ва ўяўленні філосафа свабода – гэта гарантаваная законам і ўладай асабістая бяспека чалавека, недатыкальнасць яго ўласнасці, грамадская згода. «У рабскім жыцці, – піша Волан, – амаль што няма месца для дабрачыннасці, адсутнічаюць умовы для захавання добрага здароўя, неабходнага для карысных спраў» [Volanus 1572: Biy]. Волан спасылаецца на гісторыю старажытнай Афінскай дзяржавы, дзе, як ён мяркуе, толькі дзякуючы свабодзе існавала высокая мараль, квітнелі навукі і мастацтва.

Калі ў першы перыяд, прыблізна да 80-х гадоў XVI ст., у этычных поглядах Волана дамінуе арыстоцелеўская тэндэнцыя, то ў другі перыяд, які прыблізна пачынаецца з публікацыі дыялогу «Аб шчаслівым жыцці, або найвышэйшым дабры» (1596 г.), мысліцель набліжаецца да безумоўнай апалогіі евангельска-хрысціянскага вучэння аб вышэйшым дабры і шчасці, прычым з пэўным кальвінісцкім ухілам. Разам з тым яго этычная канцэпцыя гэтага перыяду не пазбаўлена пэўных рэнесансава-гуманістычных рыс. У вышэйпамянёным дыялогу аўтар сутыкае чатыры супрацьлеглыя маральныя пазіцыі, якія ўвасабляюць выдуманыя персанажы: стаічную прадстаўляе Эвергет, эпікурэйскую – Філідон, рэнесансавую – Філацім і Філахрымат і, нарэшце, евангельска-хрысціянскую – Яўсебій.

Для абмеркавання прапаноўваўся наступны тэзіс: ці магчыма дасягнуць шчасця ў рэальным, зямным жыцці? Пасля напружанай філасофскай дыскусіі перамогу ў рэшце рэшт атрымлівае Яўсебій,

выразнік евангельска-хрысціянскай этычнай канцэпцыі. Аднак канцэпцыя Яўсебія не паслядоўна хрысціянская, хутчэй за ўсё яна эклектычная, паколькі ў ёй наглядаюцца асобныя ідэі этыкі Арыстоцеля, Цыцэрона, а таксама Рэнесансу. Трэба адзначыць, што Яўсебій не дагматык, ісціну імкнецца высветліць у працэсе дыскусіі. Ён уважліва аналізуе аргументы кожнага боку. І хоць свой выбар Яўсебій робіць на карысць хрысціянскай канцэпцыі сэнсу жыцця, у яго пазіцыі прысутнічае пэўны плюралізм, які выяўляецца ў рэнесансавым спосабе высвятлення ісціны [Падокшын 1990в:163–169]. Спосаб разважання Яўсебія наступны. Нельга дасягнуць шчасця і вышэйшага дабра ў зямным жыцці, паколькі над чалавекам як дамоклаў меч вісіць жах смерці. Менавіта гэтае пачуццё робіць жыццё чалавека нешчаслівым. Памыляюцца тыя філосафы, якія лічаць, што «з дапамогай розных шляхоў і метадаў магчыма дасягнуць шчаслівага жыцця» [Volani 1596:A4–B2]. Яўсебій адмаўляе этыку першай Стоі, згодна з якой вышэйшае дабро і шчасце ў апатыі. Ён лічыць, што такі погляд супярэчыць чалавечай прыродзе. Крытычна адносіцца Яўсебій і да эпікурэйскага этычнага вучэння, у прыватнасці ў той інтэрпрэтацыі, якая надавалася яму ў XVI – XVII стст., менавіта як выключна пачуццёвай асалоды. Чалавек, які ахоплены прагай бязмежнай пачуццёвай асалоды, падобны да жывёлы, лічыць Яўсебій. У рэшце рэшт ён за гэта расплачваецца сваім здароўем, стратай душэўнай раўнавагі. Толькі ўмеранасць з'яўляецца дабрачыннасцю. У дадзеным выпадку Яўсебій падзяляе памяркоўна-стаічную канцэпцыю вышэйшага дабра. Крытыкуючы індывідуалістычную мараль Рэнесансу (вышэйшае дабро – гэта асабістая слава), Яўсебій абараняе ідэю агульнага дабра і агульнай карысці, мяркуе, што ўсе дзеянні чалавек павінен накіроўваць «у імя агульных інтарэсаў грамадзян, а не дзеля ўласнай выгады» [Volani 1596:C адв. –C2 адв.]. Не згаджаецца Яўсебій і з рэнесансавым ідэолагам Філахрыматам, які лічыў, што шчасце «ў багацці і дастатку» [Volani 1596:C2 адв. –Ciy]. Кожны багач або сам заганны, або з'яўляецца сынам заганных бацькоў, сцвярджае Яўсебій. Розум, азмрочаны прагнасцю, пазбаўляе чалавека душэўнага здароўя і робіць яго нешчаслівым. Паняцце «шчаслівы» больш падыходзіць чалавеку «сярэдняга дастатку». Не могуць лічыцца шчаслівымі і людзі са знатных фамілій. Высакароднасць і знатнасць маюць сапраўдную цану толькі ў тым выпадку, калі яны спалучаюцца з асабістымі дабрачыннасцямі.

Спасылаючыся на рымскага паэта Дэцыма Юлія Ювенала (канец I – пачатак II ст.), Яўсебій сцвярджае, што «дабрачыннасць – гэта і ёсць знатнасць» [Volani 1596:Д адв. –Д2 адв.].

Аднак і дабрачынны чалавек не можа лічыць сябе шчаслівым, таму што чалавечы розум пашкоджаны першародным грахом і ў рэальным жыцці чалавек не здольны пазнаць сэнс ісціннага дабра і шчасця. Людзі вельмі часта не ў стане адрозніць дабро ад зла і другое прымаюць за першае. Таму наўрад ці магчыма дасягнуць вышэйшага дабра і шчасця ў чалавечым, зямным жыцці. Трэба шукаць шчасця не ў самім сабе, не ў гэтым зямным жыцці, «а дзесьці ў іншым месцы». Гэтую тайну не змаглі спасцігнуць язычніцкія філосафы, і нават такія, як Сакрат, Платон, Арыстоцель, Цыцэрон. Толькі хрысціяне, «асвечаныя промнямі Боскай праўды», змаглі адкрыць, «што ёсць шчасліваe жыццё». Яны не абмежавалі яго гэтым светам, а аднеслі галоўным чынам да «царства вечнай нябеснай славы». Таму шчаслівымі належыць лічыць тых, хто крочыць менавіта па гэтым шляху да шчасця [Volani 1596:Е3 адв.].

Волана сур’ёзна цікавіла праблема маральнага ідэалу. Менавіта гэтай праблеме прысвечаны яго трактат «Пра дзяржаўнага мужа і яго асабістыя дабрачыннасці» (1608 г.). Аўтар малюе ідэальны вобраз не толькі гасудара, але і дзяржаўнага мужа, і чалавека наогул*.

На думку мысліцеля, гасудар, або дзяржаўны муж, павінен валодаць наступнымі маральнымі дабрачыннасцямі: набожнасцю, мудрасцю, памяркоўнасцю, справядлівасцю, мужнасцю, шчодрасцю.

У першую чаргу, сцвярджае Волан, дзяржаўны муж павінен быць набожным (благочестивым), клапаціцца аб «сапраўднай рэлігіі». Як вынікае з тэксту, воланаўская «сапраўдная рэлігія» – гэта рэфармаванае хрысціянства, пратэстантызм кальвінісцкага толку, пра што сведчыць яго наступнае выказванне: «вялікай тупасцю і глупствам з’яўляецца тое, што некаторыя, апрача Пісання, хочуць знайсці ісціну ў чымсьці іншым». Рэлігійная ісціна, на думку мысліцеля, здабываецца «не ад чалавечых меркаванняў», а «з вучэння апосталаў і прарокаў». Паказную набожнасць Каталіцкай царквы Волан называе «тэатральнай помпай», імкненнем «з’явіцца

* Упершыню на рускай мове фрагменты з трактата А. Волана «Пра дзяржаўнага мужа і яго асабістыя дабрачыннасці» былі апублікаваны ў «Памятниках философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в.» (Минск, 1991). Поўны тэкст трактата надрукаваны на беларускай мове ў перакладзе У. Шатона (Спадчына. 1991. № 6; 1992. № 1).

перад людзьмі і глупай чэрню... у бляске срэбра і золата» [Памятники 1991:46–48]. Рэлігійнасць чалавека, таксама, як і яго маральнасць, на думку філосафа, павінны грунтавацца не на знешніх праявах, а на ўнутраным перакананні.

Другой па значнасці дабрачыннасцю дзяржаўнага мужа з'яўляецца мудрасць. Крыніца мудрасці, мяркуе Волан, – веды, навука. «У паўсядзённым жыцці людзей, – піша мысліцель, – ёсць многае такое, што можна зрабіць толькі пры наяўнасці вялікага розуму і мудрай разважлівасці. Аднак калі хто думае, што ўсе гэтыя якасці можна набыць без навукі, то ён моцна памыляецца» [Памятники 1991:48]. Волан высока ацэньвае працу інтэлектуальную, творчую: «Паколькі веданне навук дасягаецца толькі вялікай працай і працяглым часам, то дзяржаўнаму мужу належыць цалкам пазбавіцца ад усякай коснасці розуму і цела». Шлях да дабрачыннасці, мяркуе мысліцель, ляжыць «толькі праз руплівасць і працу». «Платон, – працягвае Волан, – лічыў шчаслівымі тыя дзяржавы, на чале якіх стаялі вучоныя, або мудрацы, або тыя, хто, стаўшы правіцелямі, усе свае намаганні накіроўваюць на тое, каб авалодаць навукай і мудрасцю» [Памятники философской 1991: 45–48].

З памяркоўнасцю Волан звязвае маральны бок прыватнага жыцця дзяржаўнага мужа і яго жонкі. Перш за ўсё гасудар павінен шанаваць «святыя вузы шлюбу», узнагародай жа яму будзе чыстае сумленне і душэўны спакой. Да таго яго прыклад падахвоціць і іншых ісці шляхам дабрачыннасці. Спасылаючыся на Аўгусціна, Волан сцвярджае: той, хто жадае мець чыстую і незаганную жонку, сам павінен быць чыстым і незаганным. Ён таксама цытуе Іаана Златавуста: несправядліва і жорстка паводзіць сябе той муж, які кідае дабрачынную жонку, аднак толькі бязглузды ўтрымлівае распусніцу. Волан малюе сваё разуменне маральнага ідэалу жанчыны. Яе галоўнай, адметнай рысай павінна быць цнатлівасць, якая прадугледжвае памяркоўнасць, стрыманасць, сціпласць, працалюбства. Волан (як і пасля яго сацыніянін Ю. Даманеўскі) лічыць, што марнасць, бяздзейнасць, лянота – самыя небяспечныя ворагі жанчыны, крыніцы спакус і заган. Ён мяркуе, што найлепшае лякарства, якое захоўвае жанчын ад спакус і заган, – праца. Кожная жанчына павінна працаваць у адпаведнасці з яе палажэннем у грамадстве.

Волан асуджае імкненне шляхты, і перш за ўсё шляхцянак-жанчын, убірацца «ў золата і срэбра». Раскоша, заўважае філосаф, настолькі ўвайшла ў моду, што здаецца, «быццам бы за шлейфамі

жанчын цягнуцца ўсе багацтвы свету» [Volani 1608:P4]. Адной з заган жанчын-шляхцянак з'яўляецца тое, што «яны вельмі мала займаюцца домам, а бадзяюцца па горадзе, ходзяць у госці, вядуць пустыя і марныя размовы» і г. д. «Наколькі такое марнатраўства не да твару прыстойнай жанчыне, – заўважае Волан, – сведчыць статуя Фідзія Венеры-Афрадзіты, якую ён вылепіў, з чарапахай каля ног. Гэтым самым ён даваў зразумець, што жанчыне належыць быць маўклівай і займацца хатняй гаспадаркай» [Volani 1608: My адв.]. У той жа час пратэстанцкі пурытанізм Волана мае пэўныя межы. «Але гэта не значыць, – піша ён, – што павінны быць забаронены ўсе ўпрыгожанні настолькі, што жанчынам, і ў прыватнасці жонкам дзяржаўных мужоў, не дазвалялася б мець элегантнага адзення і апранацца ў залежнасці ад саслоўнага стану. Галоўнае тут, каб прытрымлівацца залатой сярэдзіны і каб нічога ў адзенні жанчын не было лішняга і празмернага» [Volani 1608:P4–P4 адв.].

Прапагандуючы памяркоўнасць і ўстрыманасць, Волан з асаблівай сілай выкрывае такія маральныя заганы, як абжорства і п'янства. Гэтыя заганы, на думку мысліцеля, з'яўляюцца працягам добрых якасцей грамадзян Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, вынікаюць з уласцівых «нашаму народу... выключнай гуманнасці і гасціннасці... Бадай што няма ніводнага народа, які б адзначаўся такой добразычлівасцю да ўсіх добрых людзей і так пасяброўску адносіўся не толькі да сваіх, але і чужых. Па нашых краях можна ездзіць з вялікай світай і з малымі грашыма. Нашы людзі вельмі ветліва запрашаюць да сябе ў госці і прапануюць усё, не патрабуючы ніякай платы». Гэтая традыцыйная славянская гасціннасць, адзначае Волан, характэрная не толькі для шляхты, але і для сялян. «Дамы шляхты і нават сялян, – піша філосаф, – адкрытыя для ўсіх, гасцінныя, і выклікаць падазронасць у сквапнасці, не даць госцю ўсё, што яму патрэбна, не прадэманстраваць шчодрасць – лічыцца за вялікі грэх» [Volani 1608:K адв. –Ky]. Аднак, заўважае Волан, гэты добры і гуманны звычай ператвараецца ў сваю супрацьлегласць, паколькі ён звязаны з празмернасцю, імкненнем «піць і патрабаваць піць столькі ж ад іншых». Такім чынам, гасціннасць ператвараецца ў п'янства, а п'янства, на думку Волана, з'яўляецца крыніцай усякіх бед, спрэчак, смут, забойстваў, грамадзянскіх міжусобіц, маральнай і інтэлектуальнай дэградацыі чалавека. Як і Міхалон Літвін, Волан з жалем канстатуе, што гэтыя заганы ўласцівы не толькі шляхце, але і «людзям простага і нізкага

паходжання». Вынікам п'янства з'яўляецца разарэнне, жабрацтва, крадзеж, бадзяжніцтва, нежаданне працаваць. З-за п'янства, сцвярджае Волан, «сялянскія палеткі і майстэрні рамеснікаў ператвараюцца ў пустэчу». Як і Літвін, Волан лічыць, што п'янства ў рэшце рэшт вядзе да дэградацыі грамадства, страце народам свабоды, «якая толькі і робіць чалавечае жыццё чалавечым» [Volanus 1572: Kiy 2].

Адзіны выхад з сітуацыі, якая склалася, мысліцель бачыць у прававых санкцыях, увядзенні крымінальнага пакарання за п'янства. Волан не заклікае да ўвядзення «сухога закону», да поўнай забароны алкаголю, а выступае за яго ўмераны ўжытак. У якасці прававых санкцый супраць п'яніц Волан раіць прымяняць публічную знявагу, грашовы штраф, цялеснае пакаранне «ў залежнасці ад асобы чалавека і яго палажэння ў грамадстве» [Volanus 1572:Kiy 2 адв.]. Дарэчы, ён лічыць, што пры разглядзе ў судзе п'яны стан, у якім адбылося злачынства, не змякчае, а ўзмацняе адказнасць.

Так жа, як распусту і п'янства, мысліцель асуджае раскошу. Аднак ён лічыць, што дзяржаўны муж, як і наогул кожны чалавек, павінен быць шчодрым. Ён павінен «будаваць не толькі цэрквы, але і свецкія дамы і палацы... з густам іх аздабляць», набываць «вялікую колькасць кніг, якія складаюць галоўнае багацце гасудароў. Нішто так да твару дзяржаўнага мужа, як глыбокае веданне сутнасці рэчаў». Аднак больш за ўсё дзяржаўны муж павінен «быць міласэрным і добразычлівым да бедных і пакрыўджаных, якім патрэбна дапамога» [Памятники 1991:51–52].

У той жа час Волан папярэджвае, што шчодрасць не павінна пераходзіць у марнатраўства, таму што з дабрачыннасці яна ператворыцца ў сваю супрацьлегласць, г. зн. загану [Памятники 1991:52]. Мяжой паміж дабрачыннасцю і заганай, у дадзеным выпадку паміж шчодрасцю і марнатраўствам, выступае мера, катэгорыя антычнай этыкі, якая адыгрывае вялікую ролю ў маральнай канцэпцыі Волана. Менавіта мера – неабходная ўмова не толькі станоўчай маралі, але і сацыяльнай стабільнасці, грамадскай гармоніі, міжсаслоўнай згоды. Усякая спроба парушыць меру, выйсці за межы таго, што дазволена, з'яўляецца сур'ёзнай пагрозай грамадскай маралі, тоіць у сабе магчымасць сацыяльных канфліктаў. Мера, па Волану, з'яўляецца падставай і ахоўніцай усіх дабрачыннасцей.

«Самай цудоўнай дабрачыннасцю» Волан лічыў справядлівасць. Яна «зводзіцца галоўным чынам да таго, каб ніхто не цярпеў шкоды, а той, хто патрабуе дапамогі, хутка атрымліваў яе».

Падтрымліваць справядлівасць – гэта значыць абараняць асабістую бяспеку і ўласнасць грамадзян, супрацьстаяць прагнасці чыноўнікаў, абараняць слабых, клапаціцца пра грамадскае дабро, дабро айчыны, дабрабыт дзяржавы, захоўваць законапаслухмянасць. Фундаментам справядлівасці Волан называе давер – надзейнасць і вернасць як у справах, так і словах [Памятники 1991:51–52].

І, нарэшце, дзяржаўнаму мужу «неабходна быць мужным і валявым». Ён павінен заўсёды быць гатовым аддаць жыццё за Бацькаўшчыну. Мужнасць неабходна не толькі на вайне, але і ў мірным жыцці, у грамадскіх справах. Дзяржаўны муж павінен мець востры і смелы розум, жалезную вытрымку і цярпенне. У цяжкіх абставінах ён не павінен быць бяздзейным, абавязан быць заўсёды гатовым ісці на рызыку і не баяцца быць скампраметаваным. Разам з тым ён не мае права быць безразважлівым, нядбайным, парывістым [Памятники философской 1991:52–53].

Канцэпцыя Волана з'яўляецца спробай пэўнага сінтэзу традыцыйна хрысціянскай, пратэстанцкай, антычнай і раннебуржуазнай, або прадпрымальніцкай, этыкі, што робіць яе эклектычнай, не заўсёды паслядоўнай і адназначнай і ў той жа час актуальнай і перспектыўнай.

2.4. Этыка беларускіх сацыніян

Сацыніянства – грамадскі і рэлігійна-філасофскі рух у Вялікім княстве Літоўскім і Польшчы канца XVI – першай паловы XVII ст. З пункту гледжання гістарычнага – гэта позні перыяд радыкальнай Рэфармацыі ў Рэчы Паспалітай (канец 80-х гадоў XVI ст. – 1658 г.). З пункту гледжання светапогляднага, рэлігійна-філасофскага – гэта апошняя стадыя айчыннага антытрынітарызму, характэрнымі рысамі якога з'яўляюцца рацыяналізм і натуралізм. Менавіта на гэтым этапе айчыннае антытрынітарнае, або радыкальна-рэфармацыйнае, рэлігійна-філасофскае вучэнне збліжаецца з новай філасофіяй. На станаўленне сацыніянскай этычнай дактрыны аказалі ідэйны ўплыў тыя рацыяналістычныя і натуралістычныя ідэі, якія з'яўляліся падставай вучэння С. Буднага [Подокшин 1970; Очерки истории 1973].

Заснавальнікам сацыніянства прынята лічыць Фауста Соцына (Фаусто Соццыні). Ён нарадзіўся 5 снежня 1539 г. у Сіене (Італія). Вывучаў у Ліёне (Францыя) права. Пад уплывам свайго дзядзькі рана

зацікавіўся радыкальнымі рэлігійна-філасофскімі ідэямі. Менавіта гэтая акалічнасць прывяла Фауста Соцына ў Цюрых. Хутка з-пад яго пяра выходзіць твор «Каментарый да першай главы Евангелля ад Іаана» (1562 г.). Некаторыя ідэі гэтага твора сугучны ідэям С. Буднага, у прыватнасці, інтэрпрэтуючы вядомы пачатак Евангелля ад Іаана («У пачатку было Слова...»), Соцын, як і С. Будны, сцвярджаў, што выраз «у пачатку» неабходна разумець не як адвечнае існаванне Хрыста, а як пачатак яго казанняў. Што тычыцца афіцыйнай версіі тлумачэння гэтага евангельскага выказвання, то Соцын абвясціў яе вынікам уплыву платанізму [Ogonowski 1960].

З 1563 па 1575 г. Соцын жыў у Фларэнцыі пры двары Медзічы, выконваючы абавязкі сакратара Паола Арсіна, сваяка Казіма Медзічы І. Пасля смерці апошняга пераехаў у Базель, у той час цэнтр еўрапейскага рэлігійнага вальнадумства. Тут у 1578 г. ён стварае свае два асноўныя творы: «Пра Ісуса Хрыста Выратавальніка», выдадзены ў 1594 г. у Кракаве; «Пра стан першага чалавека перад грэхападзеннем», апублікаваны ў 1610 г. у Ракаве (Польшча, Сандамірскае ваяводства). Асноўная ідэя першага трактата ў тым, што Хрыстос сваім жыццём і смерцю не пазбавіў людзей ад першароднага граху, а толькі накрэсліў чалавеку шлях да вечнага жыцця. Тым самым Соцын пераносіў акцэнт у хрысціянстве з рэлігійнай на этычную праблематыку. Галоўнае ў хрысціянстве – наследаваць маральнаму вучэнню Хрыста, менавіта ў гэтым шлях да выратавання. Другі трактат Соцына таксама аказаў вялікі ўплыў на эвалюцыю этычнага вучэння радыкальных рэфармацыйных дзеячаў Вялікага Княства Літоўскага і Польшчы. Як і ў першым сваім творы, Соцын адверг афіцыйнае вучэнне пра першародны грэх: грэх Адама, лічыў ён, тычыцца толькі яго самога і не распаўсюджваецца на Адамавых нашчадкаў, г. зн. род чалавечы. Паколькі Адам створаны з матэрыі, ён смяротны. Афіцыйнае ж хрысціянскае вучэнне пра замагільнае вечнае жыццё не мае нічога агульнага з прыродай чалавека.

У 1579 г. Соцын прыязджае ў Кракаў і ўжо да канца жыцця не пакідае межаў Рэчы Паспалітай. Ён падтрымліваў цесныя кантакты з антытрынітарыямі ВКЛ, быў асабіста знаёмы з С. Будным, А. Воланам і іншымі, меў тут шмат вучняў і паслядоўнікаў (Ян Ліцыній Намыслоўскі, Язэп Даманеўскі, Мацвей Цвердахлеб, Цімафей Кузьміч і інш.). У 1580 г. Соцын стварае трактат пад назвай «Аб аўтарытэце Святога Пісання», у якім даследуе праблему інтэрпрэтацыі Бібліі. У 1581 г. ён публікуе твор «Адказ на кнігу Якуба Палсалога,

у абарону ракавянаў», у якім імкнуўся згладзіць сацыяльны і этычны радыкалізм Марціна Чаховіца, ідучы тут па слядах Сымона Буднага. У 1586 г. Соцын бярэ шлюб з дачкой польскага шляхціца Крыштофа Марштына. Абагульняючай працай Соцына з'яўляліся «Тэалагічныя лекцыі», выдадзеныя ў 1592 г. Паступова сацыніянская рэлігійна-этычная дактрына заваёўвае розумы новага пакалення беларускіх радыкальных рэфарматараў і хутка становіцца дамінуючай у антытрынітарызме.

Філасофска-этычная канцэпцыя Соцына ў асноўным зводзілася да наступнага. Як і большасць пратэстантаў, ён лічыў, што сутнасцю рэлігіі з'яўляецца чыстая вера. Разам з тым ён надаваў вялікае значэнне ўчынкам, паводзінам чалавека. Прычым у адрозненне ад каталіцтва і праваслаўя ўчынкі ў разуменні Соцына – гэта выключна маральныя паводзіны чалавека ў адпаведнасці з этыкай Новага Запавету. Маральны сэнс Боскага Адкрыцця спасцігае індывідуальны розум чалавека. Вера, згодна Соцыну, ёсць працэс натуральны. Яна не прыроджана чалавеку, не залежыць ад волі Бога або Святога Духа. Вера ёсць суверэнны, свабодны духоўны акт чалавека. Соцын адверг усе разнастайнасці ілюмінацыянізму, у тым ліку аўгусцінаўскі, і па сутнасці заняў пазіцыю рэлігійнага эмпірызму. Крыніцай веры для чалавека з'яўляецца Боскае Адкрыццё, якое змяшчаецца ў Святым Пісанні. Змест яго Бог адкрывае людзям толькі праз Ісуса Хрыста. Хрыстос першапачаткова з'яўляўся простым чалавекам і толькі пасля смерці яму была нададзена боская годнасць. Бог адкрыў Хрысту рэлігійную ісціну, якую апошні, як звычайны чалавек, прапаведаваў у разліку таксама на звычайнага чалавека, улічваючы яго прыроду, розум, здольнасць успрымання. Адкрыўшы Хрысту сваё вучэнне, Бог павінен быў прыстасоўваць яго да магчымасцей чалавечага розуму. Таму хрысціянская вера згодная з розумам. Усе догматы, якія супярэчаць розуму, павінны быць адкінуты, выключаны з хрысціянскага веравучэння. Паколькі крыніцай веры з'яўляецца толькі Святое Пісанне, не можа існаваць натуральнай рэлігіі, рэлігіі па-за Адкрыццём, па-за Бібліяй.

У дадзеным выпадку перад Соцынам і яго аднадумцамі паўставала пытанне: у чым гарантыя, што Святое Пісанне на самай справе ёсць Слова Божае? Праваслаўныя і каталікі спасылаліся на аўтарытэт Царквы і Айцоў Царквы, памяркоўныя пратэстанты – на ўзаемадзеянне чалавека са Святым Духам. Соцын адверг гэтыя аргументы. Больш таго, ён сцвярджаў, што наогул няма рацыянальных

аргументаў, якія б пераконвалі ў існаванні Бога і ісціннасці хрысціянства. Паверыць у Бога, прыняць хрысціянскія каштоўнасці, на думку Соцына, магчыма толькі кіруючыся маральнымі, этычнымі меркаваннямі. У душы чалавека адбываецца сталая барацьба паміж дабром і злом і толькі ад самога чалавека, ад яго свабоднай волі залежыць выбар. Хто выбірае дабро, той выбірае веру ў Бога, хрысціянскія каштоўнасці. Такім чынам, вера залежыць не столькі ад рацыянальнага, колькі ад маральнага выбару чалавека. Калі б апошні быў цвёрда перакананы ў існаванні замагільнай узнагароды, тады б знікла розніца паміж дабрачыннымі і заганнымі. Але ж Бог імкнецца да таго, каб людзі рабілі дабро бескарысліва, дзеля яго самога, каб учынкамі, паводзінамі чалавека, хрысціяніна рухалі не жах, не надзея на ўзнагароду, а любоў да дабрачыннасці як такой. Гэта сацыніянская ідэя паслужыла адной з перадумоў станаўлення новаеўрапейскай этычнай думкі. Соцын быў перакананы, што чалавек валодае суверэннай здольнасцю да дабра, можа быць дабрачынным з дапамогай сваіх уласных сіл, без удзелу як Царквы, так і права. Чалавеку не ўласціва прыроджанае паняцце Бога, але яму ўласціва прыроджанае пачуццё справядлівасці і несправядлівасці, г. зн. прыроджанае маральнае пачуццё.

Істотны ўплыў на этыку сацыніян ВКЛ і Польшчы аказала хрысталогія Соцына. Ён адверг догмат аб выкупленні Хрыстом чалавечых грахоў, які падзяляюць усе хрысціянскія канфесіі, сцвярджаў, што гэты догмат супярэчыць розуму. Калі згадзіцца з гэтым догматам, лічыў Соцын, то трэба згадзіцца і з тым, што дарэмныя ўсе індывідуальныя маральныя намаганні чалавека. У хрысціянстве, на думку Соцына, рашучае значэнне мае не пакутлівая смерць Хрыста, а яго ўваскрэсенне. Асноўная заслуга Хрыста ў тым, што ён накрэсліў людзям шлях да выратавання, прапанаваў этычны ідэал. Новы погляд на маральны сэнс выкуплення быў злітаваны з новай трактоўкай догмату аб першародным граху.

Згодна Соцыну, догмат гэты супярэчыць розуму і паняццю справядлівасці. Учынак Адама тычыцца толькі яго самога, за яго не могуць несці адказнасць усе нашчадкі, г. зн. род чалавечы. Таму над апошнім не павінен вісець дамоклаў меч першароднага граху. З гэтага вынікаў гуманістычны тэзіс аб тым, што чалавечая натура не пашкоджана першапачаткова, не сапсавана першародным грахом, таму чалавек без усякай знешняй дапамогі здольны на дабро, без царкоўнага пасрэдніцтва можа заслужыць выратаванне. Такім

чынам, пэўнаму антрапалагічнаму песімізму ўсіх іншых хрысціянскіх канфесій Соцын супрацьпастаўляў гуманістычны аптымізм, які змяшчаўся ў трактоўцы чалавека як істоты, здольнай уласнымі намаганнямі, без знешняй дапамогі дасягнуць такога маральнага ўзроўню, які забяспечыць яму выратаванне. Гэта ідэя, зразумела, была не новая, яна была даволі папулярная ў італьянскім Рэнесансе (Піка дэла Мірандола), яе прапаведавалі рускія вальнадумцы, Лаўрэнцій Зізаній («самаўладдзе чалавека») і інш. Аднак неабходна прызнаць, што канцэпцыя Соцына не пазбаўлена арыгінальнасці.

Сацыніянскае вучэнне змяшчала яшчэ адно важнае палажэнне: паколькі выратаванне залежыць ад маральных намаганняў самога чалавека, выратавацца можна ў межах любой хрысціянскай канфесіі. Неабходна толькі тое, каб чалавек прытрымліваўся этычных запаветаў Евангелля. Тэзіс гэты з’яўляўся па сутнасці тэарэтычным абгрунтаваннем канцэпцыі верацярпімасці, хоць і абмежаванай рамкамі хрысціянства. Праблемы верацярпімасці, адносін дзяржавы і Царквы з’яўляліся цэнтральнымі ў познім сацыніянстве.

Адным з найбольш значных прадстаўнікоў сацыніянства ў Беларусі з’яўляўся Язэп (Юзэф) Даманеўскі, паэт і філосаф-мараліст, які жыў у Новагародку, Любчы і некаторых іншых беларускіх гарадах. На жаль, даныя аб яго жыцці даволі сціплыя. Ён быў сынам сябра Сымона Буднага – Фабіяна Даманеўскага. У 1594 г. Язэп Даманеўскі як сацыніянін удзельнічаў у дыспуце з вядомым логікам і філосафам-схаластам Марцінам Сміглецкім у Новагародку, дзе ён з пазіцый наміналізму і ў адпаведнасці з сацыніянскай дактрынай адвяргаў тэзіс аб прадіснаванні Хрыста. Дарэчы, для таго, каб дыскутаваць са Сміглецкім, вядомым вучоным-логікам (па яго падручніку логікі вучыліся студэнты Оксфардскага ўніверсітэта), неабходна было валодаць грунтоўнай тэалагічнай і філасофскай падрыхтоўкай. Я. Даманеўскі ў сваім рэлігійным радыкалізме пайшоў далей свайго настаўніка Соцына, ён адкінуў догмат пра замагільную ўзнагароду і бяссмерце душы, за што на сінодзе ў Новагародку быў выключаны з сацыніянскай суполкі. У 1620 г. у Любчы ў друкарні Пятра Кміты была надрукавана маральна-павучальная паэма Я. Даманеўскага «Жыццё вясковае і гарадское». У 1623 г. з гэтай жа друкарні выходзіць яго другі маральна-дыдактычны вершаваны твор «Напамін тым, хто шмат разважае і гаворыць, але нічога не робіць». У тым жа годзе Я. Даманеўскі выдае свае «Эмблемы», кароткія маральна-павучальныя вершы, характэрныя для

эпохі позняга Рэнесансу і Барока, а таксама «Афарызмы Саламона ў паэтычным пераказе» [Pelc 1973:289–322]. Нягледзячы на тое што вершаваныя творы Я. Даманеўскага напісаны на польскай, часткова на лацінскай мовах, яны адлюстроўваюць беларускую ментальнасць, жыццё, якое ў іх апісваецца, – гэта жыццё беларускіх горада і мястэчка, вёскі – Навагародка, Любчы, Ашмян, Маладзечна і іх наваколля.

Асноўная ідэйная задача паэта-філосафа – выпрацоўка новых маральных арыенціраў і каштоўнасцей ва ўмовах наяўнай грамадскай рэальнасці. Гэтыя арыенціры і каштоўнасці Я. Даманеўскі вызначае на падставе сінтэзу пратэстанцкай дактрыны пра абсалютнае боскае прадвызначэнне з сацыніянскім вучэннем аб маральнай свабодзе чалавека. Згодна Я. Даманеўскаму, светам і чалавечым лёсам кіруе вышэйшая, Божая воля. Аднак вельмі памыляецца той, хто ўсё ўскладае на Бога. Больш таго, бяздзейны, інертны чалавек толькі ганьбіць Бога. Кожны чалавек павінен засвоіць наступную ісціну: фартуна, або ўдача, усміхаецца толькі дзейнаму, энергічнаму чалавеку. Той, хто безупынна страляе па мішэні, у рэшце рэшт трапіць у цэль. Вышэйшая воля рэалізуецца толькі ў выніку актыўнай практычнай дзейнасці чалавека. Я. Даманеўскі высмейвае нейкага няўдалага і бяздзейнага селяніна, які, убачыўшы зайца, разважае: злаўлю зайца, прадам – куплю свінню, прадам свінню – куплю карову, прадам карову – куплю каня. Між тым пакуль селянін так разважаў, – заяц збег [Proverbiorum:ф. 40, спр. 901].

У адпаведнасці з сацыніянскай дактрынай, Я. Даманеўскі лічыць, што дабрачыннае альбо заганнае жыццё залежаць ад самога чалавека, яго волі, сумлення. Прычым чалавекам рухае не жах замагільнага пакарання, а здаровы сэнс, разуменне, што заганнае жыццё пазбаўляе чалавека шчасця на зямлі, губіць яго здароўе, пазбаўляе гонару, уласнасці, павагі. І наадварот, дабрачыннае жыццё абумоўлівае шчасце, радасць, матэрыяльны дабрабыт.

Вялікім філасофскім дасягненнем Язэпа Даманеўскага з'яўляецца далейшае развіццё ідэй працоўнай этыкі, якія змяшчаюцца ў Нясвіжскім «Катэхізісе» 1562 г. У маральным вучэнні мысліцеля галоўная дабрачыннасць чалавека, падстава шчаслівага жыцця, матэрыяльнага дабрабыту – працалюбства. Усе яго вершаваныя творы прасякнутыя думкай аб тым, што дабрачыннасць непасрэдна знітавана з працалюбствам. Гультая, нядбайніка нельга назваць маральным, дабрачынным чалавекам. Гэты свой тэзіс Даманеўскі

абгрунтоўвае прыкладамі як з біблейскай, так і з грамадзянскай гісторыі. Усе біблейскія героі, мудрыя цары шанавалі ручную, фізічную працу. Яны аралі, сеялі, займаліся рамяством. І гэта не зневажала, а ўзвышала іх у вачах людзей. Іх працалюбства спалучалася з іх ваеннымі і дзяржаўнымі здольнасцямі. У паэме «Жыццё вясковае і гарадское» Я. Даманеўскі падкрэслівае, што фізічная праца не можа зняважыць шляхецкай годнасці. У паэме «Суцяшэнне тым, каму мужы перашкаджаюць паводзіць сябе годна» філосаф-мараліст заахвочвае жанчын-шляхцянак да фізічнай працы і ў якасці станоўчага прыкладу паказвае на жонак рамеснікаў і купцоў. Самым высокім статусам у Язэпа Даманеўскага карыстаецца вясковая, сельская праца, праца на зямлі. Найвялікшы гонар і годнасць шляхціца – праца ў сваім маёнтку. Няцяжка заўважыць, што гэта тыповая беларуская каштоўнасная традыцыя.

Ганаровай і грамадска карыснай, на думку Я. Даманеўскага, з'яўляецца праца рамесніка і купца. Веданне таго ці іншага рамяства – вялікая дабрачыннасць. Мысліцель мяркуе, што чалавек павінен займацца той дзейнасцю, да якой ён прызвычаены гістарычна і да якой ён мае схільнасць. Абгрунтоўваючы дадзены тэзіс, Даманеўскі спасылаецца на Платона і Арыстоцеля. У прыватнасці, у паэме «Жыццё вясковае і гарадское» ён піша:

Правільна мудрэц паведаў,
Той, што вельмі многа ведаў:
Мудрасць чалавека, браце,
Жыць за кошт уласнай працы,
Рабіць тое, што шануеш,
А іначай – пашкадуеш.

Паэт, хутчэй за ўсё, мае на ўвазе Арыстоцеля, які пісаў: «Мудрэйшы ў сваім мастацтве той, хто больш умелы» [Аристотель 1908:112].

Сцвярджаючы ў якасці адной з галоўных дабрачыннасцей працалюбства, Я. Даманеўскі асуджае шляхецкую працафобію. Асуджэнне шляхецкай непавагі да працы, перш за ўсё працы фізічнай, ручной, – агульнае месца ў творах гуманістаў-маралістаў XVI – XVII стст. У прыватнасці, яно наглядаецца ў М. Літвіна, С. Буднага, А. Волана і інш. Аднак толькі Даманеўскі шляхецкаму марнатраўству і дармаедству так рашуча супрацьпастаўляе працастваральны пачатак – гаспадарлівасць, ашчаднасць, прадпрымальнасць рамеснікаў, купцоў, сялян. Ён крытыкуе шляхту за тое, што яна не жадае і нічога не ўмее рабіць і праводзіць жыццё ў бяздзейнасці і гультай-

стве. Такі спосаб жыцця, лічыць мысліцель, разбурае асобу шляхціца, пагражае гібеллю шляхецкаму стану ў цэлым. Выйсце з сітуацыі Даманеўскі бачыць у радыкальным маральным аднаўленні шляхты, сцвярджэнні ў яе свядомасці ідэі працалюбства, гаспадарлівасці, прадпрымальніцтва. Дзеля гэтага шляхціц павінен засяродзіць усе свае намаганні на сваім гаспадарстве, жыць не ў горадзе, а ў вёсцы, таму што яго талент, патэнцыі лепш за ўсё могуць быць рэалізаваны ў сельскагаспадарчай дзейнасці. Вёска з'яўляецца крыніцай не толькі гаспадарчай, але і маральнай рэабілітацыі шляхты. Таму нядзіўна, што ў паэмах Даманеўскага значнае месца займае матыў супрацьпастаўлення вёскі гораду, зразумела, на карысць вёскі. Прычым прыярытэт вясковага жыцця паэт апраўдвае не толькі маральнымі і эканамічнымі, але і экалагічнымі аргументамі. Вясковае жыццё ў інтэрпрэтацыі Даманеўскага выступае ў якасці натуральнага, маральнага пачатку, яно фарміруе ў чалавеку лепшыя якасці, усе ўласцівыя яму дабрачыннасці.

Як пратэстант-сацыніянін Даманеўскі з'яўляўся выразнікам ідэй раннебуржуазнай этыкі, разам з тым многія яго сацыяльна-маральныя ўяўленні тыпова феадальна-шляхецкія. У прыватнасці, ён лічыў, што роўнасць магчыма толькі ў межах стану, саслоўя, г. зн. паміж шляхціцам і шляхціцам, а не паміж шляхціцам і рамеснікам. «Роўны роўнага шануе», – сцвярджаў Даманеўскі ў паэме «Жыццё вясковае і гарадское».

Нягледзячы на тое што ў сваёй падставе этыка Даманеўскага індывідуалістычная, ён не адмаўляецца ад ідэі агульнага дабра, арганічна ўпісвае яе ў сваю канцэпцыю. Працуючы на сваёй зямлі, у сваім маёнтку або фальварку, шляхціц павінен не забываць пра свой грамадскі, грамадзянскі абавязак. Ён павінен быць гатовым абараняць радзіму, удзельнічаць у рабоце сеймікаў і сеймаў, дапамагаць сваім суседзям, клапаціцца пра сваіх падданых, абараняць іх ад несправядлівасці, мірыць тых, хто спрачаецца, і г. д. Паэт-мараліст рашуча асуджае тых, хто ізалюецца ад жыцця грамадства, не жадае выконваць свае грамадзянскія абавязкі. Мудры Салон, адзначае Даманеўскі, супраць тых, хто ўхіляўся ад выканання свайго грамадскага абавязку, выдаў наступны закон: калі ў перыяд абвастрэння сацыяльнай барацьбы чалавек у інтарэсах уласнай бяспекі застаецца ўбаку і не займае пэўнай пазіцыі – ён пазбаўляецца маёмасці і асуджаецца на выгнанне.

Язэп Даманеўскі з'яўляўся выразнікам інтарэсаў той часткі шляхты, якая імкнулася прыстасавацца да новых сацыяльна-

эканамічных і духоўна-псіхалагічных умоў пострэнесансавай эпохі, эпохі Барока, развіцця раннебуржуазных адносін. Разам з тым сваім этычным вучэннем Даманеўскі намагаўся супрацьстаяць дэградацыі феадальна-шляхецкага грамадства Рэчы Паспалітай, прыкметы якой выступалі ўсё выразней і выразней. Выйсце мысліцель бачыў не ў сацыяльным рэфармаванні, а ў духоўным, маральным аднаўленні, у выпрацоўцы некаторых новых, раннебуржуазных арыенціраў і каштоўнасцей. Даманеўскі заахвочвае шляхту да працы, эфектыўнай гаспадарчай дзейнасці, ашчаднасці, умеранасці, выступаючы такім чынам як філосаф-мараліст, а не як сацыяльны рэфарматар.

2.5. Этыка ў сістэме пратэстанцкай і праваслаўнай адукацыі. Кампаратыўны аспект

Калі ў канцы XV – пачатку XVI ст. у ВКЛ існавалі нешматлікія прыходскія праваслаўныя і каталіцкія школы, то ўжо ў другой палове XVI – XVII ст. узнікае параўнальна густая сетка пратэстанцкіх, праваслаўных (пераважна брацкіх), каталіцкіх і ўніяцкіх навучальных устаноў [Харлампович 1898; Нарысы 1968]. Як адзначаў А. У. Карташоў, моц Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага заключалася «ў асвеце, заснаванай на сістэматычнай школе» [Карташев 1991 Т.1:106].

Па даных першакрыніц пратэстанцкія школы ўзнікалі на працягу другой паловы XVI – пачатку XVII ст. Яны існавалі ў Віцебску, Вільні, Галоўчыне, Гарадзее, Глыбокім, Жупранах, Заслаўі, Івянцы, Іўі, Клецку, Капылі, Койданаве, Лоску, Любчы, Менску, Нясвіжы, Навагародку, Оршы, Полацку, Слуцку, Смаргоні, Шыдлаве і інш. (Аддзел рукапісаў ЦБАН Літвы, ф. 40, с. 165, 232, 242, 240, 254, 268, 423, 833, 1157). У другой палове XVI – першай палове XVII ст. у шэрагу гарадоў Беларусі, Украіны, Літвы адчыняюцца школы праваслаўных брацтваў – Вільня (1580 г.), Бярэсце (1591 г.), Львоў (1580 г.), Менск (1592 г.), Магілёў (1597 г.), Шклоў (1625 г.), Полацк (1633 г.), Пінск (1633 г.), Орша (1648 г.) і інш. З часам асобныя праваслаўныя брацкія школы пераўтвараюцца ва ўніяцкія (Берасцейская, Пінская, Магілёўская, Менская, Навагародская) [Харлампович 1898:335, 368].

Паколькі з 1569 г. беларускія землі ўваходзілі ў склад Рэчы Паспалітай, неабходна мець на ўвазе і тыя школы, якія існавалі на

тэрыторыі Украіны і ў якіх таксама вучыліся і выкладалі, набывалі і распаўсюджвалі этычныя веды беларусы. У прыватнасці, такой навучальнай установай з'яўлялася Астрожская славяна-грэкалацінская акадэмія, заснаваная ў 1576 г. у Астрогу вядомым праваслаўным дзеячам і мецэнатам князем Канстанцінам Астрожскім. Сярод беларусаў, якія вучыліся і выкладалі тут, імёны бацькі Міхайлы і сына Васіля Гарабурдаў, Івановіча Грыня, Лонгіна (Лявонція) Карповіча, Ісаі Капінскага, Андрэя Рымшы і інш. [Мицько 1990].

Пэўная частка беларускай, украінскай, літоўскай моладзі пратэстанцкага, праваслаўнага і каталіцкага веравызнанняў атрымлівала адукацыю, у тым ліку і філасофска-этычную, у вышэйшых установах Цэнтральнай і Заходняй Еўропы – універсітэтах Кракава, Прагі, Падуі, Балоньі, Парыжа (каталіцкія); Вітэнберга, Лейпцыга, Базеля, Кёнігсберга (пратэстанцкія) і інш. Права выезду за мяжу было зафіксавана ва ўсіх Статутах ВКЛ: 1529 г. – для шляхты, 1566 і 1588 гг. – для ўсіх станаў.

Выдатным помнікам айчыннай этычнай думкі з'яўляўся Нясвіжскі «Катэхізіс» 1562 г., змест якога аналізуецца ў адным з папярэдніх раздзелаў. Этыка была адной з праграмных дысцыплін Слуцкай гімназіі [Нарысы 1968]. У арыянскай Іўеўскай школе не толькі выкладалася этыка, але і быў створаны падручнік «Сентэнцыі, якімі належыць кіравацца ў жыцці» (Лоск, 1589 г.). Яго аўтарам з'яўляўся рэктар Іўеўскай школы Ян Ліцыній Намыслоўскі.

Нярэдка малады беларус, правучыўшыся ў адной, напрыклад пратэстанцкай або праваслаўнай, вышэйшай установе (Кіева-Магілянскай акадэміі), працягваў вучобу ва ўстанове каталіцкай. Беларускі шляхціц з-пад Слуцка Ян Цадроўскі, бацькі якога перайшлі з праваслаўя ў пратэстантызм, успамінае ў сваіх мемуарах, што ў 1631 г. яго паслалі разам з братам вучыцца ў пратэстанцкі Кёнігсбергскі ўніверсітэт. Далей «для працягвання адукацыі бацька, наш дабрадзей, накіраваў нас двох у Кракаўскую акадэмію». Пасля яе заканчэння Цадроўскі ў складзе світы Багуслава Радзівіла наведаў Германію, Галандыю, «затрымаўся» ва Утрэхцкай акадэміі, сем месяцаў правёў у Парыжы, потым у Англіі. У 1640 г. вярнуўся на радзіму [Помнікі 1983]. Дзеці беларускіх пратэстантаў вучыліся таксама ў гімназіях Таруні і Гданьска, дзе ўзровень філасофскай адукацыі мала чым адрозніваўся ад універсітэцкага альбо акадэмічнага [Ogonowski 1985:22]. Ва ўсіх пратэстанцкіх і праваслаўных брацкіх школах навучэнцы атрымлівалі тыя ці іншыя веды па этыцы,

у прыватнасці вывучалі этыка-палітычныя творы або фрагменты з твораў Арыстоцеля, Цыцэрона, Сенекі і інш. У Таруньскай гімназіі, напрыклад, побач з філасофіяй тэарэтычнай (логікай, фізікай і метафізікай) выкладалася і філасофія практычная, г. зн. этыка і палітыка. У выкладанні этыкі прафесары абапіраліся на два асноўныя аўтарытэты – Арыстоцеля і Цыцэрона. З другой паловы XVII ст. разглядаліся тэорыя натуральнага права Г. Гроцыя, некаторыя этыка-палітычныя і прававыя ідэі Т. Гобса. Таруньскія пратэстанты падтрымлівалі адносіны не толькі з беларускімі евангелікамі-рэфарматарамі, але і з праваслаўнымі Беларусі і Украіны. Напярэдадні Берасцейскага сабору, на якім павінна было адбыцца прыняцце царкоўнай уніі (1596 г.), праваслаўны князь К. Астрожскі са сваімі паплечнікамі дамовіўся з тутэйшымі пратэстантамі агульнымі намаганнямі супрацьстаяць уніяцкай палітыцы [РИБ 19: 1007–1009]. Прафесарам Гданьскай гімназіі Б. Кекерманам быў створаны падручнік «Уступ да філасофскіх навук» (1607 г.), у якім адпаведнае месца займала і «філасофія практычная». Выкладанне этыкі ў падручніку грунтавалася на арыстацелізме, аднак не схаластычным, а аўтэнтычным. Арыстацелізм спалучаўся з этычнымі ідэямі новай філасофіі [Ogonowski 1985:42–48].

Этыка выкладалася ў знакамітай арыянскай гімназіі Ракава (Сандамірскае ваяводства), дзе таксама вучыліся беларускія і ўкраінскія пратэстанты. Спецыяльна для Ракаўскай школы яе рэктарам Янам Крэлем быў створаны падручнік па этыцы, падставай якога з’яўлялася вучэнне пра мараль Арыстоцеля, якое спалучалася з этычнымі ідэямі Юста Ліпсія [Kurdybacha 1958].

Этыка-філасофская адукацыя і маральнае выхаванне ў праваслаўных брацкіх школах грунтаваліся на дзвюх падставах: вучэнні Айцоў Усходняй царквы, праваслаўных багасловаў і ідэях антычных мысліцеляў. У першым выпадку гэта сачыненні Іаана Златавуста («Пра святарства», «Маргарыт», «Пра выхаванне дзяцей»), Васілія Вялікага, Грыгорыя Назіанзіна, Грыгорыя Ніскага, Максіма Спаведніка, Яфрэма Сірына, Іаана Лесвічніка, Дыянісія Арэапагіта, Іаана Дамаскіна і інш. Творы ўсходніх багасловаў перакладаліся і выдаваліся ў Кіева-Пячэрскай лаўры, Астрогу, Львове, Вільні, Магілёве і інш. Культурнымі дзеячамі праваслаўя ствараюцца арыгінальныя творы, падручнікі, з’яўляюцца новыя пераклады Бібліі (Астрожская Біблія 1581 г.), розныя варыянты вучыцельных Евангелляў, у якіх пытанні этыкі займаюць значнае месца.

Аднак настаўнікі праваслаўных брацкіх школ не абмяжоўваліся ўсходняй багаслоўскай традыцыяй, а ўводзілі ў педагагічны працэс творы або фрагменты твораў Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона, Сенекі і іншых антычных аўтараў. Фарміруецца плеяда выдатных праваслаўных царкоўных і культурных дзеячаў, пісьменнікаў, публіцыстаў, настаўнікаў брацкіх школ, або дыдаскалаў, якія імкнуцца сінтэзаваць праваслаўна-хрысціянскія і антычныя філасофска-этычныя ідэі. Сярод іх Стэфан і Лаўрэнцій Зізаніі, Іоў Барэцкі, Лявонцій Карповіч, Мялецій Сматрыцкі, Елісей Плецянецкі, Захарыя Капысценскі, Памва і Стэфан Бярынды, Тарас Земка, Гаўрыла Дарафеевіч, Касіян Саковіч, Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі, Фама Іяўлевіч, Сімяон Полацкі і інш. Дзейнасць Стаўравецкага звязана не толькі з Львоўскім і Кіеўскім, але і Віленскім брацтвам і школай. Ён быў святаром і настаўнікам, аўтарам багаслоўскіх і філасофска-этычных твораў «Зерцала багаслоўя» (1618 г.), «Евангелле вучыцельнае» (1619 г.), «Перла шматкаштоўнае» і інш. Фама Іяўлевіч, родам з Магілёва, скончыў у 1625 г. Кракаўскі універсітэт, з’яўляўся, як мяркуюць, выкладчыкам Магілёўскай брацкай школы, з 1628 па 1632 г. займаў пасаду рэктара Кіеўскай брацкай школы, потым вярнуўся на радзіму. Іяўлевіч – аўтар вершаванай паэмы этычнага напрамку «Лабірынт...», напісанай на польскай мове і апублікаванай у 1625 г. у Кракаве. У сваім творы магілёўскі інтэлектуал услаўляў такія дабрачыннасці, як філасофская мудрасць, асвета, навука, працалюбства, справядлівасць, грамадская згода, законапаслухмянасць і інш. Дыдаскал і рэктар Кіеўскай брацкай школы Касіян Саковіч выдаў два філасофска-этычныя творы, якімі паслугоўваліся настаўнікі іншых, у тым ліку і беларускіх, брацкіх школ [Історія філософії на Україні:248–249]. Гэта «Арыстоцелеўскія праблемы, або Пытанні пра натуру чалавека» (1620 г.) і «Трактат пра душу» (1625 г.). Значны этычны аспект прысутнічае ў творах С. Зізанія, Л. Зізанія, М. Сматрыцкага, Сімяона Полацкага і інш.

У 1632 г. на падставе Кіеўскай брацкай школы і школы пры Кіева-Пячэрскай лаўры была заснавана вышэйшая навучальная ўстанова, атрымаўшая назву Кіева-Магілянскай акадэміі. Як адзначаюць украінскія даследчыкі, Кіева-Магілянская акадэмія «сінтэзавала традыцыі і вопыт, набыты брацкімі школамі і Астрожскай акадэміяй з сістэмаю і метадамі навучання заходнееўрапейскіх універсітэтаў» [Історія філософії на Україні:266–268]. Сістэма

адукацыі ў Кіева-Магілянскай акадэміі, хоць і грунтавалася на «сямі вольных навуках», як у брацкіх школах, але ж была больш насычанай і глыбокай. У лекцыях выкладчыкаў ідэі ўсходняй і заходняй патрыстыкі спалучаліся з філасофскімі ўяўленнямі Антычнасці, схаластыкі, Адраджэння [Історія філософії:266–268].

Адукацыйная сістэма праваслаўных, пратэстанцкіх і каталіцкіх школ хоць і адрознівалася паміж сабой, аднак мела шмат агульнага. Па-першае, грунтам адукацыі ва ўсіх школах былі «сем навук вызваленых»: граматыка, дыялектыка, або логіка, рыторыка, музыка, арыфметыка, геаметрыя, астраномія (у такім парадку іх пералічвае Скарына). Па-другое, істотным элементам адукацыі была антычная літаратура, гісторыя, філасофія, у тым ліку і этыка. Па-трэцяе, у якасці філасофскага аўтарытэту з'яўляўся галоўным чынам Арыстоцель. Па-чацвёртае, змястоўнай асаблівасцю айчыннай сістэмы адукацыі з'яўляўся эклектызм, імкненне спалучаць ідэі багаслоўя і філасофіі, ідэі і думкі розных філосафаў і нават філасофскіх сістэм. З цягам часу гэтая тэндэнцыя ўзмацняецца і прыводзіць да пераўтварэння філасофскіх курсаў як праваслаўных і пратэстанцкіх, так і каталіцкіх навучальных устаноў са схаластычных у эклектычныя, насычаныя разнастайнымі, супярэчлівымі філасофска-рэлігійнымі палажэннямі і ідэямі. Дарэчы, эклектызм гэты трэба трактаваць як мяккі, канструкцыйны спосаб засваення ідэй новай філасофіі і навукі на падставе кампрамісу з традыцыйнымі рэлігійна-тэалагічнымі каштоўнасцямі і ідэаламі.

У праваслаўнай сістэме адукацыі, і перш за ўсё ў Кіева-Магілянскай акадэміі, як, дарэчы, і ў каталіцкіх калегіумах і Віленскай акадэміі, азначылася тэндэнцыя прыхільнасці да практычнай філасофіі, у прыватнасці да рыторыкі (цесна знітаванай з этыкай), што адбылося пад уплывам Адраджэння. Аднак, як падкрэсліваюць даследчыкі, гэта не механічная трансплантацыя заходняй тэндэнцыі, а з'ява, абумоўленая істотнымі патрэбамі ўсходнеславянскага рэгіёна XVII ст., патрэба, вынікаючая з неабходнасці абароны беларускай і ўкраінскай культуры сродкамі слова. Кіева-магілянцы любілі паўтараць словы Плутарха пра тое, што Афіны былі выратаваны не столькі адвагай палкаводцаў, колькі красамоўствам аратараў [Історія філософії на Україні:269]. У праваслаўнай культуры XVII ст. (як, дарэчы, і каталіцкай) рыторыка выконвала не толькі функцыі тэорыі красамоўства, але і этыкі і палітыкі. Аднак паміж айчыннай праваслаўнай і каталіцкай сістэмамі сярэдняй і вышэй-

шай адукацыі, у прыватнасці яе зместам, існавалі і істотныя адрозненні. У праваслаўных брацкіх школах і Кіева-Магілянскай акадэміі працэс размежавання паміж філасофіяй і багасloўем быў менш выяўлены. Калі каталіцкія ўстановы арыентаваліся галоўным чынам на заходнюю, лацінскую традыцыю, то праваслаўныя школы і акадэмія, не адмаўляючы «лацінства», як гэта рабілі некаторыя радыкалы тыпу Івана Вішэнскага і Авакума, у значнай ступені арыентаваліся на ўсходнюю, грэчаска-візантыйскую багаслоўскую і рэлігійна-філасофскую культуру. Таму ў поглядах праваслаўных дыдаскалаў, прафесараў, пісьменнікаў побач з ідэямі схаластызаванага арыстацелізму, рэнесансавага гуманізму прысутнічалі палажэнні і думкі, вынікаючыя з хрысціянскага неаплатанізму, у прыватнасці з прац Псеўда-Дыянісія Арэапагіта, апафатычнага (адмоўнага) багаслоўя (Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі, Васіль Суражскі і інш.). Творы праваслаўных брацкіх пісьменнікаў XVII ст. не былі такімі філасофска акадэмічнымі, як творы прафесараў езуіцкіх навучальных устаноў, яны адзначаліся большай аўтарскай свабодай, палемічнасцю, нярэдка набывалі вершаваную форму. Аднак ужо ў 20-я гады XVII ст. узнікаюць тыповыя філасофска-схаластычныя трактаты, у прыватнасці два трактаты дыдаскала і рэктара Кіеўскай брацкай школы Касьяна Саковіча (1579–1647 гг.) «Арыстоцелеўскія праблемы, або Пытанні пра прыроду чалавека» (Кракаў, 1620 г.) і «Трактат пра душу» (Кракаў, 1625 г.), якія, на думку В. М. Нічык, з’яўляліся першымі падручнікамі філасофіі, створанымі ўсходнеславянскім аўтарам [Пам’яткі:434].

Адметнай рысай багаслоўскіх і філасофска-этычных твораў праваслаўных дыдаскалаў і прафесараў быў патрыятызм, грамадзянскасць, заклапочанасць лёсам Радзімы і народа. У дадзены гістарычны перыяд праваслаўныя дыдаскалы, акадэмічныя прафесары, пісьменнікі, святары ў той ці іншай ступені з’яўляліся носьбітамі нацыянальнай свядомасці, якая станавілася, ідэі духоўна-культурнага і дзяржаўнага суверэнітэту.

Праваслаўныя брацкія школы, Кіева-Магілянская акадэмія адыгралі значную ролю ў развіцці філасофска-этычнай культуры беларускага, украінскага і рускага народаў, іх духоўнага развіцця і кансалідацыі. У той жа час іх спадчына садзейнічала далейшаму фарміраванню нацыянальных культур на больш высокім узроўні. Захоўваючы традыцыйныя рэлігійна-культурныя каштоўнасці беларусаў, украінцаў і рускіх, дзеячы брацкіх школ, Кіева-Магілянскай

акадэміі разам з тым накіроўвалі свае позіркі на Захад, каб запазычыць там і засвоіць карыснае ў галіне адукацыі, філасофіі, этыкі.

Як адзначае М. В. Кашуба, у XVII ст. у Кіева-Магілянскай акадэміі этычныя праблемы разглядаліся ў філасофскіх курсах у межах логікі, натуральнай філасофіі, або фізікі, але галоўным чынам рыторыкі і тэалогіі. Развіццё этычнай думкі адбывалася па двух асноўных напрамках: сузіральна-тэарэтычным (С. Каліноўскі і інш.) і натуралістычна-ўтылітарным (К. Транквіліён-Стаўравецкі, І. Гізель, С. Кулябка, Ф. Пракаповіч, М. Казачынскі, Г. Каніскі і інш.). Да апошняга напрамку належалі Ф. Іяўлевіч і Сімяон Полацкі. Сузіральная плынь вызнавала ідэал мудраца, лічыла гэтую ролю чалавека несумяшчальнай з актыўнай сацыяльнай дзейнасцю, трактавала свабоду як ухіленне ад свету і г. д. Прадстаўнікі натуралістычна-ўтылітарнай плыні ў праваслаўнай этыцы імкнуліся тлумачыць мараль як аб’ектыўную з’яву, якая грунтуецца не толькі на прынцыпах боскага, але і натуральнага права. Адсюль выкарыстанне ідэй і паняццяў антычнай этычнай думкі, актывісцкіх вучэнняў пра мараль эпохі Адраджэння і Новага часу [Кашуба 1990:10–13].

Праблематыка этычнай думкі Кіева-Магілянскай акадэміі ў шэрагу момантаў супадала з комплексам ідэй, якія разглядаліся ў пратэстанцкіх школах, каталіцкіх калегіях і акадэміях. Да іх адносяцца праблемы ўзрастаючай ролі чалавека ў свеце, свабоды, пазнавальнай і грамадскай дзейнасці асобы, сэнсу жыцця, суадносін розуму і пачуццяў у індывідуальным менталітэце, агульнага дабра, узаемасувязі духоўнага і цялеснага пачаткаў, дабра і зла, перадумоў эфектыўнай працы, паходжання і вытокаў маралі, дабрачыннасцей чалавека, маральнай свядомасці і паводзін, маральнага выхавання, маральнай і сацыяльна-палітычнай аўтаноміі, шчасця, этычнага ідэалу і г. д.

2.6. Выкарыстанне ідэй антычнай філасофіі прадстаўнікамі праваслаўнага, каталіцкага і рэфармацыйнага напрамкаў у другой палове XVI – першай палове XVII ст. у Беларусі

Адзначаны перыяд у Беларусі (другая палова XVI – першая палова XVII ст.) – гэта час пранікнення і распаўсюджвання на землях Вялікага Княства Літоўскага (ВКЛ) рэфармацыйнага руху і Контррэфармацыі, якая прыйшла на змену Рэфармацыі ў 1570–1580-я гг.

Нягледзячы на ўздым рэлігійных рухаў і пачатак рэлігійнай палемікі, у грамадскай і філасофскай думцы згаданага перыяду працягваў займаць значнае месца рэнесансна-гуманістычны светапогляд, які быў зарыентаваны на праблемы чалавека і яго грамадскага быцця. Філасофская думка Беларусі XVI – першай паловы XVII ст. пад уплывам ідэй гуманізму набыла прагрэсіўны характар, дасягнула ўзроўню крытычнай рэфлексіі папярэдняй спадчыны і выпрацоўкі новых схем рацыянальнага мыслення. У эпоху Рэнесансу закладваецца праграмная ўстаноўка на пераасэнсаванне і перавытлумачэнне асноўных прынцыпаў і ідэалаў антычнай філасофіі. Сутнасць яе заключаецца не столькі ў стварэнні якасна новых каштоўнасцей і ідэалаў, колькі ў выпрацоўцы прынцыпова новага погляду на старыя каштоўнасці, творчае выкарыстанне і развіццё антычных традыцый згодна з сацыяльна-палітычнымі, рэлігійнымі, светапогляднымі і этыка-філасофскімі ўяўленнямі і патрэбамі людзей эпохі Адраджэння.

Пашырэнне рэнесансна-гуманістычнага і рэфармацыйнага руxаў садзейнічала правядзенню шэрага дзяржаўных рэформ, фарміраванню грамадска-палітычнай і прававой думкі, новага рацыяналістычнага і практычнага светапогляду, выпрацоўцы ідэй рэфармавання грамадства. Філасофскі прагрэс, які абазначыўся ў дадзены перыяд, характарызаваўся як колькасцю новых, сапраўды прагрэсіўных ідэй, так і маштабам ідэй старажытных, якія фарміравалі і накіроўвалі развіццё разумовай дзейнасці, вызначалі яе характар і своеасаблівасць. Рэцэпцыя антычнай спадчыны прадстаўнікамі айчыннага гуманізму, Рэфармацыі і Контррэфармацыі тлумачыцца не простым паўторам еўрапейскага шляху, а настойлівым патрабаваннем грамадскай практыкі ў рэфармаванні існуючых грамадска-палітычных, маральных і рэлігійных адносін. Старыя мадэлі арганізацыі грамадства тармазілі эканамічны і культурны росквіт. Патрабаваліся змены існуючых грамадскіх устанаўленняў, удасканаленне палітыка-прававых інстытутаў, маральна-этычных норм і каштоўнасцей і рэфармаванне царкоўна-рэлігійнага светапогляду. Зварот да антычнай культуры павінен быў паспрыяць паскарэнню пераўтварэнняў ва ўсіх сферах жыцця, зрабіць магчымым выкарыстанне найбольш дасканалых ідэй для задавальнення новых патрэб. Актуалізаваліся ў першую чаргу тыя антычныя дактрыны, якія былі неабходны для рэфлектавання і эксплікацыі грамадска-палітычных пераўтварэнняў. Адбывалася запазычванне ідэйных

канструктаў антычнага грамадскага ўладкавання, разуменне грамадска-палітычных адносін, выкарыстанне багатага метадалагічнага інструментарыю і лагічнай спадчыны Антычнасці, у прыватнасці арыстоцелеўскай логікі, для вядзення рэлігійнай палемікі.

Айчынныя гуманісты і дзяржаўныя дзеячы яшчэ на пачатку XVI ст. звярнуліся да твораў антычных філосафаў, гісторыкаў, пісьменнікаў, што было звязана з неабходнасцю філасофскага абгрунтавання грамадска-палітычных праблем эпохі Адраджэння. У другой палове XVI ст. інтарэс да антычнай спадчыны не страціўся, а працягваў утрымлівацца. Гуманісты і рэфарматары ў сваёй творчасці і палеміцы пастаянна цытавалі творы антычных філосафаў, паэтаў, драматургаў, гісторыкаў і палітычных дзеячаў, папулярызавалі і распаўсюджвалі іх ідэі і погляды. Беларускім чытачам былі даступны творы Гамера, Арыстоцеля, Платона, Герадота, Сафокла, Лукрэцыя, Цыцэрона, Сенекі, Ціта Лівія, Тацыта, Вяргілія і інш. [Подокшин 1990:235]. Кнігі антычных аўтараў перакладаліся і каментаваліся, выдаваліся філасофска-этычныя сентэнцыі і фларылегіі антычных пісьменнікаў і іх жыццеапісанні. Сачыненні антычных пісьменнікаў ці фрагменты з іх вывучаліся ў кальвінісцкіх, арыянскіх, брацкіх школах Беларусі, каталіцкіх калегіях, Віленскай і Кіева-Магілянскай акадэміях. Найбольш папулярнымі і ўжыванымі творамі антычных філосафаў былі «Палітыка», «Нікамахава этыка» Арыстоцеля, «Дзяржава» і «Законы» Платона, «Аб абавязках» Цыцэрона. Антычная культура, філасофія, паэзія, міфалогія аказалі значны ўплыў на творчасць грамадскіх дзеячаў, пісьменнікаў, прафесараў калегій і ўніверсітэтаў, палітычных мысліцеляў канца XVI – пачатку XVII ст. – М. Сматрыцкага, А. Рымшу, Я. Радвана, І. Даманеўскага, М. К. Сарбеўскага, Д. Набароўскага, А. Алізароўскага, К. Варшэвіцкага, С. Полацкага, К. Лышчынскага, Б. Красневіча і інш. Прадстаўнікі айчыннай грамадскай культуры па-за залежнасцю ад іх канфесійнай прыналежнасці выкарыстоўвалі антычную філасофскую спадчыну як інструмент для канцэптуальнага афармлення ўласных ідэйна-тэарэтычных вучэнняў.

Што тычыцца рэлігійнага дыскурсу канца XVI – першай палове XVII ст., то ў дадзены перыяд працягваў пераважаць падыход, згодна з якім антычная філасофія канструктыўна выкарыстоўвалася ў дагматычных мэтах. Адбывалася элімінацыя супярэчлівых хрысціянству поглядаў і акцэнтаванне тых элементаў антычнай спадчыны, якія былі роднасныя хрысціянству. Багасловы не хавалі

антычных імён і прыводзілі спасылкі, цытаты і нават цэлыя выказванні з твораў антычных філосафаў, хаця часамі і імкнуліся дэфармаваць антычную думку, растварыць яе ў багаслоўі. З антычнай філасофіі бралася асноўная праблематыка і катэгарыяльны апарат, актыўна выкарыстоўваўся лагічны метад для тлумачэння Святога Пісання.

У філасофскай і грамадска-палітычнай думцы ВКЛ XVI – першай паловы XVII ст. адным з самых папулярных антычных філосафаў быў Арыстоцель, што дазваляе казаць пра айчынны варыянт арыстацелізму. Творчая рэцэпцыя арыстоцелеўскіх мадэляў філасофствавання ў значнай ступені паўплывала на развіццё сацыяльных адносін у Беларусі, на змену духоўнай сферы жыцця грамадства, на афармленне тэарэтычнай рэфлексіі, якая знайшла сваё практычнае выйсце ў праграме рэфармавання і сацыяльнага пераўтварэння грамадства на прынцыпах «агульнага дабра». Характэрнай рысай філасофскай думкі згаданага перыяду з'яўляецца эклектычнае спалучэнне арыстацелізму з іншымі філасофскімі вучэннямі Антычнасці і Сярэднявечча. Рэцэпцыя ідэй антычных філосафаў, і ў прыватнасці філасофіі Арыстоцеля, ажыццяўлялася для пераўтваральнай сацыяльна-практычнай і ідэйна-светаўяўленчай дзейнасці. У кантэксце грамадска-палітычных і канфесійных адносін зварот да Антычнасці быў абумоўлены патрэбамі культурнага і грамадскага развіцця, заканадаўчай рэгламентацыі права, выкарыстання яго ў інтарэсах усіх саслоўяў, неабходнасцю рэфармавання грамадска-палітычных інстытутаў і рацыянальнага абгрунтавання рэлігійных пытанняў.

У канцы XVI ст. абвастраюцца ўзаемаадносіны паміж прадстаўнікамі рэфармацыйнага, каталіцкага і праваслаўнага напрамкаў хрысціянства, што прывяло да ўзнікнення рэлігійнай палемікі. Дадзены этап характарызуецца пошукам рацыянальных сродкаў абгрунтавання, перагляду асноўных догматаў хрысціянства (пратэстантызм) ці абаронай пазіцый уласнага рэлігійнага напрамку (каталіцызм, праваслаўе). Неабходнасць рацыяналізацыі і канцэптуалізацыі тэалагічных дактрын прыводзіла ў сваёй гістарычнай перспектыве да падрыву тых асноў, на якіх базіравалася тэалогія. І гэтаму ў вялікай ступені спрыяла арыстоцелеўская логіка, якая развівала навыкі мыслення, забяспечвала філасофскі і рэлігійны дыскурс сістэмай аргументацыі, катэгарыяльным апаратам, узорамі рацыянальнага мыслення. Логіка Арыстоцеля была вядома

айчынным гуманістам і рэфарматарам з шэрагу крыніц, якія мелі хаджэнне на айчынных землях з часоў Сярэднявечча. Гэта і лагічныя артыкулы «Ізборніка», і «Дыялектыка» Іаана Дамаскіна, дзе ён выкарыстоўваў арыстоцелеўскую логіку для сцвярджэння тэалагічных праблем, сістэматызацыі хрысціянскага вучэння пра Бога, стварэнне свету і чалавека, чым па сутнасці заклаў асновы схаластыкі ў Візантыйскім свеце. У «Дыялектыцы» давалася тлумачэнне дзесяці арыстоцелеўскіх катэгорый, вызначалася, што значыць род, від, індывід, уласная адзнака, адзнака выпадковая. Араба-яўрэйскія творы «Логіка Авіасафа» і «Кніга, глаголемая Логіка» досыць грунтоўна знаёмілі чытачоў з асноўным зместам «Арганона» Арыстоцеля пра віды суджэнняў і сілагізмы. У сістэматычнай форме яны разглядалі раздзелы «Пра інтэрпрэтацыі» і першую «Аналітыку».

Выкарыстанне логікі ў часы Адраджэння, Рэфармацыі і Контррэфармацыі прадстаўнікамі розных канфесій насіла інструментальны характар і было звязана з неабходнасцю вядзення рэлігійнай палемікі і канцэптуалізацыяй тэалагічных дактрын. Праецыраванне тэарэтычных схем антычнай філасофіі на грамадскую думку Беларусі другой паловы XVI ст. мела надзвычай важнае значэнне для авалодання культурай паняційнага мыслення і далейшага развіцця і ўзбагачэння філасофскай тэрміналогіі.

Ідэі Антычнасці фундавалі ў XVI – першай палове XVII ст. як артадаксальныя веравучэнні – каталіцызм і праваслаўе, так і рэфармацыйны напрамак – пратэстантызм. Апеляцыя да антычнай філасофіі была абумоўлена як асаблівасцямі гуманістычнай культуры з яе арыентацыяй на Антычнасць, так і спецыфікай каталіцкага, рэфармацыйнага і праваслаўнага дыскурсаў. Каталіцкі дыскурс базіраваўся на дзвюх падставах: на вучэннях Айцоў Заходняй царквы і Святым Пісанні, з аднаго боку, і філасофіі Арыстоцеля – з другога. У рэфармацыйным дыскурсе назіраліся спробы злучэння антычнай этыкі і арыстоцелеўскай логікі з евангельскім вучэннем. Прадстаўнікі каталіцкага і рэфармацыйнага напрамкаў прыхільна ставіліся да антычнай спадчыны і актыўна выкарыстоўвалі тэарэтычныя дасягненні антычных мысліцеляў у сваёй ідэалагічнай барацьбе. Праваслаўны дыскурс таксама вызначаўся апеляцыяй як да вучэнняў Айцоў Усходняй царквы, так і да ідэй антычных мысліцеляў. Братчыкі арыентаваліся ў першую чаргу на візантыйскую і старажытнаславянскую спадчыну, але яны ў пэўнай меры

ўспрынялі і некаторыя філасофскія ідэі Антычнасці. У праваслаўным дыскурсе існавалі два падыходы да антычнай філасофскай традыцыі – кансерватыўны, які выражаў негацыю да антычных вучэнняў, звязваючы іх са свецкай, язычніцкай мудрасцю, і канструктыўны, які дапускаў выбарачнае выкарыстанне антычнай спадчыны ў залежнасці ад канкрэтных мэт. Выкарыстанне антычнай спадчыны прадстаўнікамі праваслаўнага кірунку насіла імпліцытны характар, таму часта ідэі Антычнасці, асабліва Арыстоцеля, агрубляліся, рэдукаваліся да простых схем і прыстасоўваліся да патрабаванняў праваслаўнай дагматыкі і канонікі.

У другой палове XVI ст. у ВКЛ пранікаюць ідэі Рэфармацыі, якая пераўтварыла ментальнасць кіруючых колаў і ажывіла рэлігійную палеміку паміж прадстаўнікамі каталіцкай дактрыны, з аднаго боку, і рэфармацыйнымі плынямі як памяркоўнага, так і радыкальнага кшталту – з другога. Асновай рэфармацыйнага дыскурсу з'явілася рацыяналістычнае і натуралістычнае тлумачэнне Святога Пісання згодна з канонамі арыстоцелеўскай логікі. Усе рэфармацыйныя дзеячы так ці інакш звярталіся да філасофскай спадчыны Антычнасці, што было звязана з пратэстанцкай сістэмай адукацыі, у якой выкарыстоўваліся сапраўдныя, наноў перакладзеныя творы антычных мысліцеляў. Спецыфіка Рэфармацыі ў ВКЛ была ў тым, што ў ёй больш выразна праглядалася сувязь з гуманістычнымі і рацыяналістычнымі тэндэнцыямі свецкай культуры ў межах менш жорсткай і цэнтралізаванай сістэмы Пратэстанцкай царквы. Рэфармацыя прынесла новую мадэль разумення дзяржавы, грамадства і чалавека ў ім. Пратэстантызм у адрозненне ад каталіцызму і праваслаўя грунтаваўся на канцэпцыі пазацаркоўных адносін чалавека з Богам, а з прынцыпаў рэлігійнай свабоды вынікалі прынцыпы палітычнай свабоды і вяршэнства закону. Ва ўстаноўцы на асабістыя адносіны да Бога змяшчалася адна з крыніц нараджэння новых прынцыпаў, якія не адчужаюцца і вынікаюць з самой чалавечай прыроды. На аснове іх павінна канструявацца палітычнае і дзяржаўна-прававое жыццё грамадства.

Пачынальнікам Рэфармацыі ў ВКЛ быў Абрам Кульвец, які атрымаў адукацыю ў Вітэнбергу, дзе вывучаў тэалогію ў М. Лютэра, а старажытныя мовы і неаарыстацелізм – у Ф. Меланхтона [Barycz 1971:165]. Асаблівы ўплыў на А. Кульвеця аказаў Ф. Меланхтон, які стаў для яго настаўнікам ачышчанай арыстоцелеўскай філасофіі, у першую чаргу фізікі і маральнай філасофіі [Barycz 1970:35].

Пасля вяртання ў Вільню А. Кульвець займаўся навукова-культурніцкай, даследчыцкай і выкладчыцкай дзейнасцю. Добра валодаючы старажытнымі мовамі, ён даследаваў тэксты лацінскіх і грэчаскіх аўтараў, асабліва філасофскую думку Антычнасці. Яго выкладчыцкая дзейнасць была звязана з адкрыццём у Вільні новай рэфармацыйнай школы, якая была заснавана па новай навучальнай праграме і стала асяродкам прапаганды новай евангельскай веры. У школе налічваліся 60 вучняў з шляхецкіх родаў не толькі ВКЛ, але і Польшчы. Школа працавала тры гады (1540–1542 гг.).

А. Кульвець валодаў цудоўнай бібліятэкай, галоўную частку кніг якой складалі кнігі грэчаскіх філосафаў і гісторыкаў – Гамера, Гесіода, Платона, Арыстоцеля (5 кніг, сярод якіх гісторыя жывёл, фізіка, этыка), Ксенафонта, Сафокла, Эўрыпіда, Арыстафана [Barycz 1970:48–49]. Кнігі з бібліятэкі Кульвеця праліваюць святло на шырыню яго інтэлектуальных памкненняў, асабліва ў галіне філалогіі і філасофіі. У ВКЛ гэта быў чалавек новай інтэлектуальнай культуры, які сумяшчаў антычнасць з евангельскай навукай. Але дзейнасць А. Кульвеця ў ВКЛ была нядоўгай. Баючыся касцельнага суда, ён вымушаны быў з’ехаць у эміграцыю. Выгнанне А. Кульвеця пазбавіла Рэфармацыю ў ВКЛ выдатнага прадстаўніка, а навуку – цудоўнага лінгвіста і грэцыста першай паловы XVI ст.

Найбуйнейшы рэфармацыйны культурны цэнтр у ВКЛ звязаны з імем Мікалая Радзівіла Чорнага*. У 1551–1565 гг. ён здолеў сабраць пры двары ў канцылярыі, а таксама пры ўтвораным рэфармацыйным зборы ў Вільні высокаадукаваную эліту, асабліва ў галіне класічнай філалогіі**. Так, на сродкі М. Радзівіла Чорнага ў 1563 г. у Брэсце была выдадзена Брэсцкая, ці Радзівілаўская, Біблія 1563 г. У прадмове да яе падкрэслівалася карысць антычнай філасофіі для хрысціян. Калі антычныя філосафы «... пісалі пра рэчы прыроджаныя, то розумы іх практычна сягалі неба і Пана

---

* Распаўсюджванню ідэй Рэфармацыі спрыялі вялікалітоўскія шляхецкія роды – Мікалай Радзівіл Чорны, Мікалай Радзівіл Руды, Ян Кішка. Радзівілы былі паслядоўнікамі ідэй кальвінізму, Ян Кішка – крайніх форм сацыніянства. У сваіх шматлікіх маёнтках яны засноўвалі школы, адкрывалі друкарні, будавалі пратэстанцкія цэрквы, збіралі людзей для перакладу пратэстанцкіх кніг на старабеларускую мову і г. д. [Архангельский 1888:19–20].

** Бернард Ваяводка – польскі гебраіст, Шымон Зац’юш – былы кракаўскі прафесар, Сымон Будны і Марцін Чаховіц – філолагі, Пётр Гоняд – дыялектык, Кіпрыян Базілік – літаратар і перакладчык, Мікалай Вендрагоўскі – пісьменнік, Ян Малецкі – друкар [Baryczowa 1976:80].

ўсёмагутнага, якога не ведалі, практычна дакладна ў сваіх творах праяўлялі, як Платон, Арыстоцель, Сенека, Цыцэрон і шмат іншых, якія пісалі пра патрэбнае захаванне ў дабрадзейным жыцці, нібыта былі хрысціянамі, дзе паказвалі, як павінен сябе захоўваць прыстойны чалавек. ... калі і асаблівае завастрэнне розуму і вялікую карысць з іх браць могуць (хрысціяне), і як дабрадзейна жыць на свеце маюць» [Biblia Brzeska 1563:1].

Беняш Будны, які знаходзіўся пад апекай магната Яна Кішкі, быў папулярызатарам ідэй антычнай філасофіі. На аснове інтэрпрэтацыі твораў антычных філосафаў, гісторыкаў і паэтаў развіваў уласныя этыка-філасофскія ідэі. У 1599 г. у друкарні Я. Карцана былі надрукаваны перакладзеныя на польскую мову Б. Будным «Апафегматы» ў чатырох кнігах. Гэта быў зборнік выказванняў і кароткіх апавяданняў з жыцця 123 філосафаў і выдатных мудрацоў старажытнасці. Кніга мела маральна-павучальны характар. У ёй праслаўляліся асноўныя маральныя каштоўнасці – мудрасць, розум, чалавечая годнасць, любоў да свабоды, справядлівасць, імкненне да ведаў. Адной з найважнейшых каштоўнасцей чалавечага існавання гуманіст лічыў свабоду: «Дзе няма свабоды, там няма і шчасця» [Budny 1599:1]. Састаўленнем «Апафегматаў» Б. Будны замацаваў за сабой славу прапагандыста антычнай філасофіі, гісторыі і літаратуры.

Найбуйнейшым прадстаўніком радыкальнага напрамку рэфармацыйнага руху ў ВКЛ і Рэчы Паспалітай быў Сымон Будны, які высока ацэньваў культурна-філасофскую спадчыну Антычнага свету, у прыватнасці вучэнне Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона. Творчасць гуманіста характарызуе рацыяналістычны спосаб інтэрпрэтацыі Біблii і рэчаіснасці на аснове канцэптуальнага падыходу да Святога Пісання і натуралістычнае тлумачэнне догматаў і «цудоўных» з’яў прыроды. С. Будны не прысвяціў асобнага даследавання арыстоцелеўскай логіцы, але ў сваіх палемічных творах ён звяртаўся да логіка-дэдуктыўнага метаду, лагічных аперацый і метадаў, распрацаваных Арыстоцелем і ўдасканаленых заходнееўрапейскай схаластыкай. У творы «Пра ўрад мяча» С. Будны спрабаваў даказаць памылковасць асноўных догматаў хрысціянства ў святле арыстоцелеўскай логікі, сцвердзіць значную ролю розуму ў пазнанні як прыроднай, так і рэлігійнай ісціны: «Што да таго, што я свае довады будую ў форме сілагізмаў, то я гэта раблю для лепшага разумення і сувязі. Няхай мае паважаныя апаненты ведаюць

і памятаюць, што навука логіка, якая па-грэчаску называецца дыялектыкай, не выдумана філосафамі, як гэта звычайна мяркуюць, а дадзена чалавеку Богам як асаблівы дар і звязана з яго прыродай... У дыспутах Апосталаў знойдзеш такія довады, быццам бы іх пісалі Парфірый ці сам Арыстоцель» [Budny 1932:123–124]. Дадзеная пазіцыя – яскравы прыклад рацыяналізацыі тэалогіі, згодна з чым розум разглядаўся як інструмент крытычнага разумення сутнасці біблейскіх тэкстаў і іх прыняцця не сілай аўтарытэту, а выключна на базе ўнутранага зместу свядомасці і яго аргументаў.

Паплечнікам С. Буднага быў Ян Ліцыній Намыслоўскі, які прыехаў з Сілезіі з даволі акрэсленай праграмай – распаўсюджванне на тэрыторыі ВКЛ ідэй антытрынітарызму. Я.-Л. Намыслоўскі з 1585 г. быў рэктарам арыянскай школы ў Іўі. Гэтая школа мела гуманістычную скіраванасць, там вывучаліся асновы логікі і творы антычных аўтараў [Szczucki 1959:131–167]. Для патрэб школы Я.-Л. Намыслоўскі выдаў у 1586 г. «Дапаможнік для авалодання вучэннем Арыстоцеля» («Instrumentum doctrinarum Aristotelicum in usum Christianorum scholarum exemplis theologicis illustratum»), ці «Зброю вучэння Арыстоцеля». Гэта быў падручнік па логіцы, авалоданне якой дапамагала прадстаўнікам радыкальнага напрамку пратэстантызму абвяргаць асноўныя догматы хрысціянскай рэлігіі. Твор Я.-Л. Намыслоўскага да сённяшняга часу не захаваўся, існуюць толькі фрагменты ў творы міністра і кальвінісцкага тэолага Францішка Юніуса, які выступіў супраць падручніка Яна Ліцынія.

«Дапаможнік для авалодання вучэннем Арыстоцеля» Я.-Л. Намыслоўскага выконваў падвойную функцыю: па-першае, навучальную – даваць маладым адэптам арыянства пачаткі лагічных ведаў і забяспечваць імі для будучых дыспутаў і рэлігійнай палемікі. Па-другое, прапагандысцка-рэлігійную функцыю. Прыклады ў творы падабраны такім чынам, што такія падставовыя праўды артадаксальнай навукі, як Тройца, агульнасць Айца і Сына, боскасць Хрыста, хрышчэнне дзяцей і іншыя, выглядалі б зборам пярэчанняў і няпраўд у святле арыстоцелеўскай логікі [Szczucki 1959:135].

У 1589 г. у Лоску пабачылі свет «Сентэнцыі, неабходныя ў грамадскім жыцці» Я.-Л. Намыслоўскага, якія павінны былі садзейнічаць пашырэнню цікавасці навучэнцаў арыянскай школы да антычнай літаратуры, гісторыі, філасофіі. Кніга з’явілася адзіным у сваім родзе зборнікам маралізатарскіх выказванняў, напісаных

у вершаванай форме, часткова арыгінальных, а часткова запазычаных з іншых літаратурных крыніц [Парэцкі 1983:170; Парэцкі 1988:123–125].

Адным з вядомых крытыкаў каталіцызму з пазіцый кальвінізму з'яўляецца Андрэй Волан. У яго творах «Пра палітычную ці грамадзянскую свабоду», «Пра шчаслівае жыццё або найвышэйшае чалавечае дабро», «Пра гасудара і яго асабістыя дабрадзейнасці» выкарыстоўваюцца ідэі Арыстоцеля, Платона, Цыцэрона, Плутарха, Герадота і іншых антычных філосафаў і гісторыкаў. Гэтыя ідэі ў творчасці А. Волана набываюць суб'ектывісцкую інтэрпрэтацыю і запазычваюцца для канстытуявання ўласнага этыка-палітычнага вучэння.

Ужо ў 1-м раздзеле твора «Пра палітычную ці грамадзянскую свабоду» пры разглядзе праблемы рабства А. Волан спасылаецца на Цыцэрона: «Рабства ёсць найгоршым з усіх бедаў. Супраць яго трэба змагацца не на жыццё, а на смерць» [Волян 2009:12]. Для абгрунтавання сваёй крытычнай пазіцыі ў адносінах да рабства мысліцель прыводзіць прыклады з рымскай і грэчаскай гісторыі. Пры разглядзе праблем свабоды і маральных заган А. Волан спасылаецца на ідэі Платона, выказаныя ім у творах «Аб дзяржаве», «Законы» і «Эўфідэм». Следам за Платонам і Арыстоцелем палітычны дзеяч ВКЛ падзяляе даброты на духоўныя, цялесныя і маёмасныя і лічыць, што шчаслівымі людзей робіць не само валоданне дабротамі, а іх разумнае выкарыстанне [Волян 2009:19]. Таксама А. Волан пагаджаецца з выказваннямі Платона і Арыстоцеля наконт законаў – каб жыць у грамадстве шчасліва і быць свабодным, трэба падпарадкоўвацца законам. На думку Волана, свабода, якая ў канчатковым выніку забяспечвае шчасце, павінна праяўляцца ў законах, якія заснаваны на разумных і маральна прыгожых пачатках. Мысліцель, такім чынам, імкнецца звязаць этычныя і сацыяльна-палітычныя катэгорыі. Мараль і права для яго – аснова любой дзяржавы.

Вызначэнні дзяржавы, дзяржаўнага ўладкавання, форм кіравання, а таксама разгляд праблем права, шляхецтва, судаводства знаходзяцца ў прамой залежнасці ад «Палітыкі» Арыстоцеля. Разглядаючы праблемы індывідуальнага дабра, шчасця, маральных каштоўнасцей, этычнага ідэалу, справядлівасці, Андрэй Волан абапіраецца на этычнае вучэнне Арыстоцеля. Найбольш поўна рэцэпцыя маральнага вучэння Арыстоцеля выявілася ў палітычным

трактаце А. Волана «Пра палітычную ці грамадзянскую свабоду». Айчынны мысліцель у фокус сваіх этычных ідэй ставіць эўдэманістычную канцэпцыю Арыстоцеля. Ён сцвярджае, што прызначэнне зямнога чалавечага жыцця заключаецца ў шчасці, а шчасце залежыць у першую чаргу ад правільнага і свабоднага карыстання вышэйшымі дабротамі [Wolan 1978:334].

А. Волан вылучае тры віды даброт: духоўныя (розум, талент), цялесныя (здароўе, прыгажосць) і фартуны (знатнае паходжанне, багацце). Першы від у адпаведнасці з Арыстоцелем носіць назву эўдэманіі, ён змяшчае ўнутраныя даброты, якія «складаюць вяршыню ўсіх дабрадзейнасцей». Другі від – эўціхія – цялесныя, матэрыяльныя або знешнія даброты. Апошнія падпарадкоўваюцца першым і выконваюць пры іх службовую ролю. У адпаведнасці з арыстоцелеўскай традыцыяй А. Волан аддае перавагу духоўным дабротам, аднак не адмаўляе значэння і даброт матэрыяльных (цялесных і фартуны) [Падокшын 2004:55]. Але гэтыя даброты не будуць у поўнай меры выкарыстаны чалавекам, калі яны не спалучаюцца са свабодай. На думку А. Волана, свабода, якая ў канчатковым выніку забяспечвае шчасце, павінна праяўляцца ў законах, заснаваных на разумных і маральна прыгожых пачатках. Мысліцель, такім чынам, імкнецца звязаць этычныя і сацыяльна-палітычныя катэгорыі. Мараль і права для яго – аснова любой дзяржавы.

Арыентуючыся на працы антычных філосафаў, «самай цудоўнай дабрадзейнасцю» А. Волан лічыць справядлівасць. Падтрымліваць справядлівасць – гэта значыць абараняць уласную бяспеку і ўласнасць грамадзян, клапаціцца пра грамадскае дабро, дабрабыт дзяржавы, захоўваць законапаслухмянасць [Падокшын 2004:62]. Паняцце «справядлівасць» уваходзіць як састаўная частка ў паняцце «агульнае дабро». Арыстоцелем справядлівасць вызначалася як камутатыўная (ураўняльная) і дыстрыбутыўная (размеркавальная), што знайшло сваё далейшае ўвасабленне ў поглядах А. Волана. Ураўняльнай А. Волан называе такую справядлівасць, якая не мяняе свайго зместу ў залежнасці ад сацыяльнага дастатку, аднолькавая для ўсіх саслоўяў і класаў грамадства [Wolan 1859:339–340]. Размеркавальная справядлівасць не адзіная для ўсіх сацыяльных груп, а размеркаваная ў адпаведнасці з тым, якую прыступку займае на іерархічнай лесвіцы прадстаўнік таго ці іншага класа або саслоўя. Грунтуючыся на вучэнні Арыстоцеля аб справядлівасці, А. Волан пабудаваў сваю канцэпцыю сацыяльнай няроўнасці

і адноснай роўнасці прававой. Зыходзячы з гэтага, Р. Д. Грудніцкі лічыць: «… думка пра тое, што роўнасць дыктуецца не толькі Богам, але і правам, сведчыла аб наступленні новай эры, аб фарміраванні новага светапогляду, новага чалавека» [Грудніцкі 1997:13].

Яшчэ адным значным рэфармацыйным дзеячам быў Саламон Рысінскі – філосаф, паэт і педагог. Ён прымаў удзел у арганізацыі школьнай справы ў межах пратэстантызму, вывучаў Антычнасць, займаўся друкарскай і перакладчыцкай дзейнасцю. Не задавальняючыся спасціжэннем заходнееўрапейскай навуковай думкі, гуманіст даследаваў вучэнні старажытных мысліцеляў, падвяргаў іх крытычнаму асэнсаванню і ствараў арыгінальныя навуковыя працы. Асновай маральнасці і грамадскага дабрабыту ён лічыў чалавечы розум, які разглядаў як вынік уласных намаганняў індывіда. С. Рысінскі ўраўноўваў інтэлектуальныя і маральныя магчымасці людзей, незалежна ад паходжання, веры і іншых адрозненняў [Болбас 2002:115].

Аб’ектам пільнай увагі С. Рысінскага было імкненне да паляпшэння зямнога жыцця чалавека і маральнага абнаўлення грамадства ў цэлым. Ён быў добра знаёмы з антычнай маральна-філасофскай спадчынай, развіваў канцэпцыю «залатой сярэдзіны» Арыстоцеля. Жыццёвыя крайнасці часцей за ўсё пераходзяць у заганы і таму дабрадзейнасць як сімвал памяркоўнасці ад іх роўнааддаленая. У лісце да Д. Бучынскага С. Рысінскі выказвае наступныя думкі: «…вядома, што шчаслівыя прытрымліваліся памяркоўнага. Дабрадзейнасць – гэта нешта сярэдняе паміж заганамі, ад абедзвюх крайнасцей роўнааддаленае» [Рысинский 1983:30]. С. Рысінскі згодны з Арыстоцелем і гуманістамі, якія лічылі, што маральнасць чалавека па-сапраўднаму развіваецца і найбольш поўна праяўляецца ў грамадскім жыцці. Такія дабрадзейнасці, як чалавекалюбства, справядлівасць, сціпласць і іншыя, не могуць быць выхаваны па-за межамі чалавечай супольнасці. Як і іншыя беларускія мысліцелі, ён прытрымліваўся арыстоцелеўскай трактоўкі чалавека як «грамадскай жывёлы». У адным са сваіх лістоў вучоны сцвярджае: «Менавіта мікракосмчалавек з’яўляецца жывёлай, якая найбольш імкнецца да зносін і ўзаемаразумення, а гэта сама па сабе магутная і вартая захаплення ўласцівасць…» [Рысинский 1983:24].

Але не ўсе прадстаўнікі рэфармацыйнага руху прыхільна ставіліся да антычнай спадчыны. Арыянін Марцін Чаховіц у прадмове да твора «Хрысціянскія дыялогі» абвінавачваў у богаадступніцтве

тых сваіх паплечнікаў, хто карыстаўся творамі антычных філосафаў: «Мы маем на ўвазе тых, якія ясна выракліся Святога Пісання, Новага Запавету, адкінулі Ісуса Хрыста і Ягоную кроў, кажу кроў дадзенага нам прыкладу, растапталі і спачатку над ёй паздзекаваліся, хацелі весці людзей да Бога, да Майсея і да Запавету, але ўсіх іх там пакідалі і прывязаліся да асноўнай запаведзі. І тое, не дзеля чагосьці іншага, як для таго, каб весці людзей па шляху згодна... з Платонам, Арыстоцелем і іншымі язычніцкімі філосафамі. Такім чынам, яны ясна выракліся самога Бога...» [Сербента 1962:14].

Дамінуючая палітычная накіраванасць культуры Беларусі абумоўлівае і яе тэматычную разнастайнасць, дзе вядучым аказваецца інтарэс да сацыяльна-палітычных праблем. Грамадска-палітычнай думкай другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. быў выпрацаваны новы погляд на сутнасць і прызначэнне дзяржавы. У адрозненне ад сярэднявечнага ўяўлення аб боскім паходжанні і сутнасці дзяржавы, якое фактычна прыводзіла дзяржаўнае кіраўніцтва да ўсёдазволенасці, у рэфармацыйны перыяд прадугледжваецца абмежаванне дзеянняў феадалаў і пэўныя захады па абароне жыцця ўсіх грамадзян. З рэфармацыйным рухам звязана распрацоўка ідэі прававой дзяржавы. Такі ўзлёт айчыннай прававой думкі, які падмацоўваўся даволі дасканалай судовай практыкай, накладваў адбітак на існуючыя ідэі і погляды адносна грамадскага ўладкавання, правіл сумеснага жыцця, практычных маральных прынцыпаў і норм.

Да прадстаўнікоў пратэстанцкага арыстацелізму можна аднесці Бальтазара Красневіча – тэолага і кальвінісцкага педагога. У 1603 г. ён напісаў «Уводзіны да васьмі кніг «Палітыкі» Арыстоцеля», якія выдаў у Нарымбергу [Crosnievicio 1613]. Гэты твор з’яўляецца характэрным прыкладам рэцэпцыі «Палітыкі» Арыстоцеля. Побач з асноўнымі праблемамі Б. Красневіч рэцэпіраваў катэгарыяльны і тэрміналагічны апарат Арыстоцеля, які служыў апісанню старажытнагрэчаскага поліса. Рэцэпцыя арыстоцелеўскай праблематыкі носіць схематычны характар, кожны пастулат падмацоўваецца спасылкай на тую ці іншую частку арыстоцелеўскай «Палітыкі». «Уводзіны...» Б. Красневіча з’яўляюцца найлепшым прыкладам рэцэпцыі палітычнай тэорыі Арыстоцеля.

У рэчышчы пратэстанцкай маральнай філасофіі напісаны дысертацыі выхадцаў з ВКЛ – Фелікса Прылубскага, які абараніў у 1613 г. у Альтдорфе магістэрскую дысертацыю на тэму «Пра тры

чалавечыя дабрадзейнасці» [Przylubsky 1613], і Крыштофа Дамброўскага, выпускніка Гейдэльбергскай акадэміі, які ў тым жа годзе абараніў дысертацыю «Пра шчаслівае грамадства» [Dabrowski 1613]. Іх этычныя канцэпцыі знаходзяцца ў непасрэднай сувязі з дактрынай Арыстоцеля.

Ф. Прылубскі ў сваёй працы разглядае выключна этычныя дабрадзейнасці, якія, згодна з Арыстоцелем, набываюцца дзякуючы звычкам. Усе гэтыя дабрадзейнасці падрабязна разгледжаны Арыстоцелем у 2, 3, 4-й і 5-й кнігах «Нікамахавай этыкі». Прылубскі вылучае тыя ж самыя дабрадзейнасці, прычым пазначае, як яны называліся ў рымлян. Ён дапаўняе і развівае вучэнне пра дабрадзейнасці Арыстоцеля, пры гэтым выкарыстоўвае прыклады з антычнай гісторыі і цытуе Цыцэрона, Ксенафонта, Плутарха, Макробія, Плінія і г. д. Крыштоф Дамброўскі, ліцвін, выпускнік Гейдэльбергскай акадэміі, абараніў у 1613 г. дысертацыю «Пра грамадскае шчасце». К. Дамброўскі робіць прадметам сваёй рэфлексіі корпус паняццяў арыстоцелевай этыкі – аб’ектамі разгляду становяцца чалавек, жыццё, развага, дабрадзейнасці, дабро, цела і фартуна. Яго даследаванне з’яўляецца, па-сутнасці, рэферыраваннем «Нікамахавай этыкі» Арыстоцеля.

Працы выпускнікоў нямецкіх універсітэтаў ствараліся ў кантэксце еўрапейскай пратэстанцкай традыцыі, і ў адрозненне ад твораў айчынных гуманістаў яны ўяўляюць сабой форму акадэмічнага арыстацелізму. Даследаванні Ф. Прылубскага і К. Дамброўскага як у пастаноўцы праблем, так і ў спосабах іх вырашэння, па сутнасці, не выходзяць за межы праблематыкі, выкладзенай Арыстоцелем у «Нікамахавай этыцы», таму з’яўляюцца мала арыгінальнымі. Яны насілі чыста вучэбны характар і працягвалі традыцыю сярэднявечнага схаластычнага тэарэтызавання і схематызавання.

У цэлым большасць прадстаўнікоў рэфармацыйнага руху ў ВКЛ прыхільна ставілася да антычных вучэнняў і актыўна выкарыстоўвала іх інтэлектуальную спадчыну і ідэйны арсенал для пацвярджэння ўласных ідэалагічна-рэлігійных пазіцый. На падставе антычнай філасофіі фарміраваліся ўласныя рэлігійна-філасофскія і грамадска-палітычныя канцэпцыі айчынных рэфарматараў. Маральна-філасофскія ідэі антычных мысліцеляў, а таксама логіка Арыстоцеля ўпляталіся ў тканіну кантэксту ідэалагічнага абгрунтавання рэфармацыйнага руху.

У межах каталіцкага светапогляду назіраліся спробы да ўзгаднення дактрыны Арыстоцеля з хрысціянскімі ідэямі, у выніку чаго ўтварыўся схаластычны тып арыстацелізму. З надыходам Контррэфармацыі ў 70–80-я гады XVI ст. і ўтварэннем у ВКЛ езуіцкіх калегій і Віленскай езуіцкай акадэміі каталіцкі дыскурс афармляецца як школьная дактрына ў выглядзе неасхаластычнага арыстацелізму*. Ідэолагі Контррэфармацыі, перш за ўсё езуіты, зноў звярнуліся да Арыстоцеля, але ў інтэрпрэтацыі разнастайных філасофскіх вучэнняў другой схаластыкі, у тым ліку і падноўленага тамізму. Пры гэтым яны нямала ўзялі і з філасофскага досведу эпохі Адраджэння.

Езуіцкія школы адкрываюцца ў XVI – XVII стст. у Гродне, Мінску, Навагрудку, Оршы, Пінску, Полацку, Слуцку, Віцебску, Жодзішках, Бабруйску, Магілёве, Мсціслаўлі і інш. [Łukaszewicz 1849:173]. У навучальна-метадычнай пастанове (Ratio studiorum), якая была абавязковай для ўсіх езуіцкіх школ, указвалася, што выкладчыкі філасофіі «ўсюды павінны следаваць Арыстоцелю, акрамя тых месцаў, якія супярэчаць нашаму (каталіцкаму) вучэнню. Супрацьлеглыя аргументы варта рашуча адкідаць. Асабліва трэба асцерагацца Авероэса, нічога не казаць супраць св. Томаша» [Харлампович 1898:91; Czerkawski 1992:161; Gryżenia 1995:52].

Першай вышэйшай навучальнай установай на абшары ВКЛ стала Віленская езуіцкая акадэмія, утвораная ў 1579 г. на базе Віленскага калегіума. Віленская акадэмія стала цэнтрам арыстоцелеўскай схаластыкі ці «віленскай схаластыкі»** ва ўсёй Рэчы Паспалітай. У адносінах навуковай паўнаты і зладжанасці матэрыялу ніводная сістэма старажытнай філасофіі не магла ісці ў параўнанне з арыстацелізмам, які з часоў Сярэднявечча быў у Заходняй Еўропе ўніверсітэцкай філасофіяй. Трактаты, якія ўваходзілі ў склад corpus Aristotelicum, лічыліся скарбніцай філасофскай тэрміналогіі, з якой знаёмілі студэнтаў, неабходным слоўнікам філасофскіх паняццяў, на падставе якога можна праводзіць дыскусіі і вырашаць актуальныя праблемы [Swieżawski 1983:156]. Аднак

* У езуіцкіх калегіях былі толькі два ніжэйшыя курсы, якія вывучалі сем вольных мастацтваў, але пры некаторых важнейшых калегіях былі яшчэ два вышэйшыя курсы: філасофскі (філасофія выкладалася пераважна па Арыстоцелю) і багаслоўскі, у якім панаваў аўтарытэт Фамы Аквінскага [Архангельский 1888:21].

** Тэрмін уведзены У. Татаркевічам.

езуіты не строга прытрымліваліся праграмы схаластычнага арыстацелізму*.

Першую частку філасофіі ў Віленскім універсітэце складала логіка. Яна служыла дыдактычным мэтам і асноўвалася на «Арганоне» Арыстоцеля. Другую частку складала фізіка, трэцюю – метафізіка, а чацвёртую – этыка. Усе гэтыя часткі абапіраліся на адпаведныя творы Арыстоцеля, але, як правіла, выкарыстоўваліся не самі творы, а схаластычныя каментары да іх. Да практычнай філасофіі адносілі дысцыпліны, якія ўключалі праблемы маральнага і сацыяльнага быцця людзей – этыку, эканоміку і палітыку. Выкладанне практычнай філасофіі пасля тэарэтычнай лічылася заканамерным, бо перш чым указаць шляхі для дасягнення шчасця, неабходна было ў пэўнай меры пазнаць агульныя законы Сусвету, прыроду самога пазнання. Пазнанне законаў прыроды і чалавечага мыслення разглядалася як падрыхтоўка да практычнай філасофіі. Выкладанне палітыкі было звязана з рэчаіснасцю Рэчы Паспалітай: у палітычнай тэорыі Арыстоцеля шукалі аргументы для абгрунтавання справядлівасці існуючага ладу Рэчы Паспалітай і сцвярджалі, што выбарная манархія – гэта найлепшы грамадскі лад, і толькі зямляк, а не чужынец павінен кіраваць Каронай і ВКЛ [Plečkaitis 1997:32].

Што тычыцца схаластычнай філасофіі, то яна была мала прыгодная для прадуцыравання новых ведаў. Яна не выходзіла па-за тлумачэнне антычнай класікі з пазіцый каталіцкай дагматыкі, а таму фактычна зводзілася да спекулятыўнай і фармалістычнай філасофіі. Гэта ж тычыцца і формы схаластычных курсаў. Усе яны былі вялікімі трактатамі, напоўненымі дыспутамі, пытаннямі, тэзамі, антытэзамі, аргументамі.

Адным з самых буйных дзеячаў Контррэфармацыі ў ВКЛ быў Пётр Скарга, першы рэктар Віленскай езуіцкай акадэміі. У сваёй працы «Казанне да сойма» побач з абгрунтаваннем манапольнага статусу Каталіцкай царквы ў дзяржаве П. Скарга выклаў грамадскую тэорыю, якую грунтаваў на ідэях арыстацелізму: у дэфініцыі і класіфікацыі грамадскага ладу, а таксама ў агульных палітычных пытаннях [Wąsik 1952:39–41]. П. Скарга выкарыстоўваў арыстоцелеўскую

* У 1572–1575 гг. Ян Хэй (шатландзец) каментаваў тэксты Арыстоцеля ў духу скатызму, што было нехарактэрна для езуіцкай вучэльні. Але ўжо яго пасядоўнік – Пётр Віана выкладаў Арыстоцеля паводле Томаша Аквінскага. Многія з іх лічылі, што вернасць навуцы Томаша не з'яўляецца адзіным крытэрыем адпаведнага разумення філасофіі Арыстоцеля [Czerkawski 1992:162].

канцэпцыю арганіцызму дзеля абгрунтавання свайго вучэння пра ўнутрыдзяржаўныя стасункі. Сутнасць дадзенай канцэпцыі складаецца ў тым, што ў дзяржаўным арганізме павінна існаваць палітычная няроўнасць і падпарадкаванасць ніжэйшых класаў вышэйшым накшталт чалавечага арганізма, дзе адныя члены выконваюць функцыю кіравання, а другія – падпарадкавання. П. Скарга выступаў у абарону правоў каралеўскай улады і лічыў, што ў грамадскай няроўнасці існуе згода і падпарадкаванне кіраўнічым органам натуральна і справядліва [Skarga 1985:75]. У трэцім казанні твора ён так выкладае арганіцысцкую канцэпцыю: «Айчына, як адзінае цела, не церпіць падзелаў. Яна злучылася з розных членаў: з палякаў, з літоўцаў, з русінаў, з прусаў, з інфлянтаў, са жмудзінаў, і зраслася ў адно цела. У такім злучэнні членаў у адзінае цела ёсць рознасць і няроўнасць, бо іншая галава, іншыя вочы, іншы язык і зубы, іншыя вушы, іншыя рукі і ногі» [Тамсама].

Да разгляду маральных праблем у кантэксце сацыякультурнай сітуацыі ў ВКЛ спрычыніўся польскі гісторык і паэт Мацей Стрыйкоўскі. Ён напісаў у 1574 г. этычны твор «Ганец дабрадзейнасці да высакародных шляхціцаў» – кароткую вершаваную гісторыю ВКЛ. М. Стрыйкоўскі праявіў featuresнабаковую эрудыцыю і спасылаўся не толькі на антычных паэтаў і мысліцеляў, але і на сярэднявечных і тагачасных яму рэнесансных. Галоўнымі аб’ектамі разгляду Стрыйкоўскага выступаюць тры тэмы – розум (навука), дабрадзейнасці і шляхецтва. Галоўны акцэнт пры разглядзе дабрадзейнасцей М. Стрыйкоўскі рабіў на разумовыя, якія ўзнікаюць дзякуючы навучанню. Спасылаючыся на Арыстоцеля, ён падкрэсліваў, што навучанне ці адукацыя вядуць чалавека да дабрадзейнасцей, з’яўляюцца асновай маральных учынкаў, зямнога шчасця [Stryjkowski 1574:5a]. І стаць дабрадзейным чалавекам можа толькі той, хто прытрымліваецца ва ўсім розуму, які з’яўляецца павадыром жыцця [Тамсама:8]. Сярод дабрадзейнасцей, на якіх трымаюцца грамадскія адносіны, Стрыйкоўскі вылучаў праўду, мінерву (мудрасць) і справядлівасць. Справядлівасць з’яўляецца своеасаблівай асновай, на якой базуюцца палітыка-прававыя адносіны.

М. Стрыйкоўскі, як і яго папярэднікі, звязваў маральную сферу з грамадска-палітычнай. Палітычныя мэты ахінаюцца ў маральную абалонку, у абгрунтаванне правільнасці гэтых мэт уключаецца маральная аргументацыя. Так, у творы знаходзім: «Бог даў тром сынам тры ўрады – каплану, шляхціцу і халопу, каб кожны сваім –

малітвай, мячом і працай жылі з дабрадзейнасцю. Бо на гэтых трох урадах трымаецца ўся Рэч Паспалітая» [Тамсама:11]. Маральныя дабрадзейнасці, на думку Стрыйкоўскага, павінны выступаць рэгулятарамі дзяржаўнага жыцця і садзейнічаць агульнаму дабру: «Кароль кіраваў над трыма станамі – злых караў за злобу, дабрадзейных абдорваў, справядліва іх судзіў паводле права... каб агульнае дабро, вольнасць, права квітнелі трывала» [Тамсама:12а]. Такім чынам, дабрадзейнасці звязаны з дзяржаўным кіраўніцтвам і прававым рэгуляваннем.

Канцэпцыю вечнасці і незнішчальнасці свету Мацей Стрыйкоўскі разгледзеў у сваёй «Хроніцы» (1582 г.) на прыкладзе антычных і сярэднявечных філосафаў: «Арыстоцель, Цыцэрон, Ксенафан, Авероэс і іншыя сцвярджалі, што свет вечны, без пачатку і канца» [Stryjkowski 1980:1].

Яшчэ адным езуітам, у творчасці якога пераважаў эклектычны тып арыстацелізму з перавагай тамізму, быў Марцін Сміглецкі. У 1586 г. ён стаў прафесарам Віленскай акадэміі, дзе, згодна з абавязковай у тыя часы праграмай, каментаваў у сваім выкладанні творы Арыстоцеля, пачынаючы ад яго лагічных твораў. «Логіка» М. Сміглецкага выйшла ў двух тамах у Інгольштаце ў 1618 г. [Dąmbska 1973:4]. Твор падзяляецца на 18 дыспутаў (disputationes), якія ахопліваюць 185 пытанняў (quaestiones), што ўтвараюць у аснове каментар да твораў Арыстоцеля [Dąmbska 1973:7]. Ва ўводзінах да кожнага дыспуту М. Сміглецкі дае 1–2-старонкавае прадстаўленне праблематыкі, вызначаючы пазіцыю, якую займае па тым ці іншым пытанні Арыстоцель, часта з цытаваннем яго адпаведных твораў. Пасля ідзе выкладанне дадзенай праблемы, якое з'яўляецца адказам на пастаўленае пытанне [Śmiglecki 1973:10–27].

У першай частцы «Логікі» М. Сміглецкі рэфлексаваў над анталагічнымі пытаннямі вучэння Арыстоцеля, абапіраючыся на яго «Катэгорыі» і «Метафізіку». Другая частка з'яўляецца падрабязным каментарыем да лагічных трактатаў «Арганона». У двух апошніх дыспутах М. Сміглецкі шырока разгледзеў эпістэмалагічную праблематыку, выкарыстоўваючы «Метафізіку» і этычныя творы Арыстоцеля. Віленскі выкладчык не спыняўся толькі на рэферыраванні поглядаў Арыстоцеля і канфрантацыі з рознымі пазнейшымі каментатарамі твораў Стагірыта, але аналізаваў іх погляды крытычна, выказваючы свой пункт гледжання – перыпатэтычны і тамістычны ў сваёй аснове, але пераасэнсаваны і выкладзены ясна і вычарпальна [Тамсама:8].

Гуманістычныя тэндэнцыі працягваюць існаваць у Віленскім універсітэце ў канцы XVI – першай палове XVII ст. Назіраецца сімбіёз гуманістычных ідэй з ідэямі «другой» схаластыкі. З асобай Мацея Сарбеўскага звязана з'яўленне ў Віленскім універсітэце кола гуманістаў, якое ўключала прафесараў рыторыкі, прамоўцаў і паэтаў (Жыгімонт Лаўксмін, Ян Рывоцкі, Томаш Клягэ, Ян Хадзынскі, Мікалай Кміціц) [Sarbiewski 1994:179–184.]. Дзейнасць выкладчыкаў універсітэта стварала атмасферу павагі да класічнай антычнасці, пераймання стылю лепшых узораў антычнай філасофіі і гісторыі, што дало магчымасць назваць гэты перыяд «другім этапам Рэнесансу» [Natoński 1970:331].

У Віленскім універсітэце асноўная ўвага надавалася тэарэтычнай філасофіі, у той час як этыка наогул часта выпадала з агульнага курса. Аднак у пачатку XVII ст. у межах Віленскага ўніверсітэта аформіўся напрамак «маралістаў», прафесараў і выкладчыкаў, якія акцэнтавалі сваю ўвагу на праблемах чалавека і грамадства і працягвалі развіваць гуманістычныя інтэнцыі ў курсах практычнай філасофіі. Менавіта ў практычнай філасофіі знайшлі свой працяг гуманістычныя ідэі эпохі Адраджэння, калі ў грамадскай думцы панавалі ідэі Контррэфармацыі, а ў самім універсітэце – ідэі неасхаластыкі, увасобленай у тэарэтычную, абстрактную форму. Да прадстаўнікоў гуманістычнай арыентацыі, якія імкнуліся ў межах схаластыкі вырашыць праблему прадмета філасофіі ў гуманістычным аспекце, належалі Мікалай Ленчыцкі, Лукаш Залускі, Станіслаў Лаўксмін, Тодар Білевіч і Аарон Алізароўскі. У іх сачыненнях прэваліруе маральна-эстэтычная і грамадска-палітычная праблематыка.

Прафесар Віленскага ўніверсітэта Лукаш Залускі выдаў у Вільні ў 1640 г. пад імем свайго студэнта М. Мнішка твор «Агульная філасофія», які змяшчаў курс лекцый, прачытаных ім на філасофскім факультэце [Чернышева 1980:74; Чарнышова 1980:22; Залусский 1991:93]. У гэтым творы практычная філасофія не толькі займае большую частку курса, але, больш таго, яна вынесена на асноўны план разгляду, і ёй аддадзена перавага перад «спекулятыўнай» філасофіяй.

Л. Залускі пры канструяванні сваёй этычнай дактрыны ідзе па лініі Арыстоцеля. Ва ўводзінах да сваёй кнігі ён сцвярджаў, што недастаткова быць «мудрым філосафам», але трэба быць «дабрадзейным чалавекам» [Mniszek 1640:1]. Галоўнае ў набыцці мараль-

ных дабрадзейнасцей – гэта не столькі веды, колькі самаўдасканаленне, выхаванне добрых звычак. Залускі цалкам падзяляў пункт гледжання Арыстоцеля: «Людзьмі мы нараджаемся, добрымі ж становімся дзякуючы пазнанню дабрадзейнасці і практыкаванню ў ёй» [Тамсама:4].

Этыцы Л. Залускага быў уласцівы эўдэманістычны характар, г. зн. шчасце разумелася ім як мэта чалавечага жыцця, і «натуральнае імкненне» да шчасця закладзена ў чалавечай прыродзе [Тамсама:5]. Шчасце разумелася ў арыстоцелеўскай «дзейнай» інтэрпрэтацыі як «дзейнасць душы пры дапамозе розуму, або не без розуму, у адпаведнасці з дабрадзейнасцю». Што тычыцца праблемы суадносін мэты і сродкаў яе дасягнення, то Л. Залускі лічыў, што сродкі «існуюць дзеля мэты», а мэта чалавечага жыцця – гэта шчасце, якое і з'яўляецца вышэйшым дабром. Розум з'яўляецца гарантам шчасця і стабільнасці чалавечага жыцця, бо «вышэйшае дабро чалавека павінна быць стабільным, яно не павінна залежаць ад няўстойлівага лёсу, які поўны выпадковасцей, бо яны адбываюцца без папярэдняга дзеяння розуму, а чалавеку належыць дасягаць сваё шчасце пры дапамозе розуму» [Залусский 1991:95].

Як і Арыстоцель, Л. Залускі вылучыў два віды шчасця: «адно – практычнае як вынік жыцця актыўнага, другое – сузіральнае як вынік сузіральнага». Першае вынікае з дзейнасці душы адпаведна з розумам, другое – толькі з дзейнасці самога інтэлекта, які сузірае вышэйшае дабро і першапрычыну. Дабрадзейнасці Л. Залускі таксама падзяляў на маральныя (этычныя) і інтэлектуальныя (дыянаэтычныя). Вызначэнне маральнай дабрадзейнасці ён чэрпаў з другой кнігі «Нікамахавай этыкі» Арыстоцеля – гэта набытая ўласцівасць, якая заключаецца ў сярэдзіне, вызначанай розумам. Інтэлектуальная дабрадзейнасць – гэта дзейная здольнасць да дабра, якая знаходзіцца ў інтэлекце. А ў вызначэнні самой дабрадзейнасці назіраецца запазычаны ў Арыстоцеля прынцып «залатой сярэдзіны»: «дабрадзейнасць – гэта нейкая сярэдзіна, трымаючыся якой можна дасягнуць шчасця» [Mniszek 1640:12].

Палітычным мысліцелем XVII ст. быў Аарон Аляксандр Алізароўскі, прафесар права юрыдычнага факультэта Віленскага ўніверсітэта. І хаця ва ўніверсітэце ў сярэдзіне XVII ст. панаваў ужо схаластычны арыстацелізм, творчасць А. Алізароўскага носіць гуманістычны характар і знаходзіцца ў канве рэнесанснага арыстацелізму. Галоўная праца віленскага прафесара, якая выйшла

ў 1651 г., называецца «Пра палітычную супольнасць людзей». Пра свецкі характар твора сведчыць той факт, што сярод 250 імёнаў, на якіх ён спасылаўся, асноўнае месца займаюць двое – Арыстоцель і Бадэн [Jarra 1931:9]. А. Алізароўскі, як і многія яго папярэднікі (Ф. Скарына, А. Волан), лічыў, што прававыя нормы павінны грунтавацца на сталых маральных прынцыпах. На думку А. Алізароўскага, закон вынікае з маралі, апошняя з’яўляецца яго крытэрыем. Але ж законы тады ўхваляюцца, калі яны «справядлівыя і суадносяцца з законамі натуры і вышэйшага розуму, калі яны нешматслоўныя і простыя для разумення» [Олизаровский 1991:139]. Погляды А. Алізароўскага носяць практычны характар. Пры дапамозе арганіцысцкай канцэпцыі ён абгрунтоўваў структурнасць палітычнай супольнасці і падкрэсліваў дагаворную аснову чалавечага аб’яднання. На яго думку, злучэнне людзей адбываецца дзеля сумеснай дзейнасці і абмену вынікамі працы. Раздзяленне людзей на класы ён тлумачыў мэтазгоднасцю існавання грамадства, а паняцце саслоўнасці выступае ў яго ў сэнсе прафесійных слаёў [Olizarovius 1651: 271].

У другой палове XVI – першай палове XVII ст. антычная філасофская спадчына засвойвалася не толькі дзеячамі айчыннага рэфармацыйнага руху і езуітамі, але і прагрэсіўнымі праваслаўнымі мысліцелямі*. Асновай праваслаўнага дыскурсу выступала пастуляванне абсалютнай сапраўднасці дактрынальнай сістэмы праваслаўнай царквы. Погляды прадстаўнікоў праваслаўнага напрамку характарызаваліся кансерватызмам і неталерантнасцю ў адносінах да прадстаўнікоў іншых веравызнанняў. Яны выступалі і супраць «знешняй філасофіі», якую атаясамлівалі з філасофіяй Арыстоцеля. Іх падыход да антычнай філасофіі быў выбарны, тлумачыўся патрэбамі часу, неабходнасцю вядзення рэлігійнай палемікі. У праваслаўным напрамку найбольш яскрава праявілася інструментальнае выкарыстанне спадчыны антычных філосафаў у палемічнай барацьбе.

---

* Каля 1572 г. К. Астрожскі адкрыў на ўласныя сродкі пачатковую школу ў Тураве. У 1580 г. была заснавана школа ў Слуцку. У 1588 г. школа была заснавана мясцовым брацтвам у Вільні. У 1591 г. брэсцкія мяшчане ўладкоўваюць у Брэсце царкоўнае брацтва і пры ім школу. У 1592 г. была адкрыта школа ў Мінску, пры мясцовым брацтве. У 1597 г. узнікла брацтва ў Магілёве і разам з зацвярджэннем свайго існавання атрымала асаблівую грамату, якой зацвярджалася пры брацтве школа «для безмезднаго обученія детей вписныхъ братій и убогихъ сиротъ языку и письму славянскому, русскому, греческому, латинскому и польскому» [Архангельский 1888: 34–37].

Адбывалася паленіка з «лацініікамі», якія, на думку праваслаўных тэолагаў, прысвоілі сабе грэчаскую мудрасць. Захарый Капысценскі, архімандрыт Кіева-Пячэрскага кляштара, напісаў у «Палінодыі»: «Мудрость у Латинниковъ грецкая. А што ся Римляне хвалять наукою тогосветною – «чужимъ перьемъ хвалятся», «в чужомъ плащу напинаются!» Грецкіи то суть мудрости – Платонова и Аристотелева и иныхъ философовъ Грецкихъ мудрость, отчасти имъ уделеная! А по тыхъ брали науку отъ Грековъ, за христіанства въ заходнихъ сторонахъ живучихъ» [Палинодія 1878: 900]. Падобнае меркаванне сустракаем і ў творы Герасіма Сматрыцкага «Ключъ царства небеснаго»: «А кому на свете може быти тайно, же зъ грековъ философы, з грековъ богословцы увесь светъ маетъ, без которыхъ и его Римъ ничого не знаетъ» [Смотрицкий 1887:241].

Трэба адзначыць, што логіка Арыстоцеля і антычная спадчына ўвогуле сталі аб'ектамі крытыкі прадстаўнікоў толькі кансерватыўнай плыні праваслаўя. Так, у лісце да П. Скаргі праваслаўны ідэолаг І. Вішанскі піша: «Чи ти лепше тобе изучити часословецъ, псалтиръ, охтоихъ, апостолъ и евангеліе съ иншими, Церкви свойственными, и быти простымъ богоугодникомъ, и жизнь вечную получити, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философомъ мудрымъ ся въ жизни сей звати – и въ геену отъити» [Вишенский 1863:210]. Імя Арыстоцеля асацыіравалася ў праваслаўных палемістаў у першую чаргу са свецкай, язычніцкай філасофіяй, веданне якой лічылася грахом і аддаляла чалавека ад Бога. Так, у сачыненні астрожскага святара Васіля знаходзім: «Обачишъ в Италійскыхъ странахъ по подобію потомковъ текущыхъ, Аристотеля и Платона, и прочыхъ, што въколо ихъ. И на которое ученіе въ нихъ, ни человеческое, ани божественное, твёрдо быти мнится, если не Аристотелскими силогизмами ствердятъ е... И так беззаконствуютъ отъ философіи прожняго прелщеня оманени, яко о бесмертіи души и о будущемъ утешенію праведныхъ» [Острожский 1882:671–672]. Адзін львоўскі святар у творы «Гісторыка-палемічнае даследаванне пра пачатак і распаўсюджванне уніі ў Літве і Заходняй Русі і пра дзеянні яе паборнікаў, складзенае каля 1600 – 1605 гг. нейкім львоўскім святаром, які быў на Берасцейскім саборы (1596 г.), у папярэджанне праваслаўным» адзначаў: «Не слухай же тых баламутов, которыи тобе вдают, иж будто бы там церковь божия правдивая мела быти, где владза светская в духовною змешалася

и где пыха гнездо собе збудовала, где мудрость света сего панует, где философия поганская, Аристотелева наука, слово божие выворочает и инако верити кажет...» [Акты 1851:235]. Асабліва тэндэнцыя да элімінацыі арыстацелізму з навучальнага працэсу праявілася ў Астрожскай акадэміі. І. В. Паслаўскі ўказвае, што ў Астрогу пры ўсёй павазе да Арыстоцеля «сярэднявечныя перыпатэтычныя сістэмы ўсялякага роду рашуча адкідаліся», а Васіль Астрожскі «крытыкаваў каталіцкіх багасловаў перш за ўсё за празмернае маніпуляванне аўтарытэтам Стагірыта» [Паславский 1985:78].

Падобнае крытычнае стаўленне да антычнай традыцыі дасталася праваслаўным палемістам у спадчыну ад візантыйскіх багасловаў, аднак яно было характэрна не для ўсіх, большасць братчыкаў усё ж такі выбарачна выкарыстоўвалі антычныя ідэі ў залежнасці ад канкрэтных мэт. Фарміруецца плеяда праваслаўных царкоўных і культурных дзеячаў, пісьменнікаў, публіцыстаў, якія імкнуліся сінтэзаваць праваслаўна-хрысціянскія і антычныя філасофскія ідэі. Сярод іх Стэфан і Лаўрэнцій Зізаніі, Лявонцій Карповіч, Андрэй Курбскі, Мялецій Сматрыцкі, Томаш Іяўлевіч і інш.

Ствараючы брацтвы, праваслаўныя багасловы стараліся пашырыць сваю ідэалагічную базу творамі антычных філосафаў з мэтай вядзення рэлігійнай палемікі. Патрыстычныя творы не маглі больш задавальняць ідэйныя і ідэалагічныя запыты братчыкаў і пісьменнікаў-палемістаў. Патрабавалася філасофская і логікаметадалагічная аснова палемікі. Брацкія школы надавалі шмат увагі падрыхтоўцы навучэнцаў у сферы фармальнай логікі і ў мастацтве рэлігійнай палемікі, таму настаўнікі ўводзілі ў педагагічны працэс творы або фрагменты твораў Платона, Арыстоцеля, Цыцэрона, Сенекі і іншых антычных аўтараў. Пачынаюць дзейнічаць брацкія друкарні, дзе праваслаўныя палемісты друкуюць свае творы і навучальныя дапаможнікі для брацкіх школ. Напрыклад, у друкарні Мамонічаў у 1586 г. у якасці падручнікаў для брацкіх школ Беларусі і Украіны былі надрукаваны «Граматыка» і «Дыялектыка» А. Курбскага. «Дыялектыка» пачыналася артыкулам «От другие Диалектики Иоанна Спанинъбергера о силлогизме вытолковано», які змяшчаў вучэнне пра сілагізмы і быў прызначаны для патрэб школьнага асветніцтва як дадатак да «Дыялектыкі» Іаана Дамаскіна. У гэтым творы ідэі неаплатанізму злучаліся з арыстацелізмам і разам з арыстоцелеўскай логікай прыстасоўваліся да патрэб праваслаўнага веравучэння.

Значны след у арганізацыі школьнай справы ў ВКЛ, а таксама ў выдавецкай і перакладчыцкай дзейнасці пакінуў маскоўскі эмігрант князь Андрэй Курбскі. У сваім маёнтку Мілянковічы ён сабраў вялікую бібліятэку лацінскіх, грэчаскіх, славянскіх і польскіх кніг. А. Курбскі займаўся палемічнай дзейнасцю, перакладаў і каментаваў творы Айцоў Царквы і выдаваў навучальныя дапаможнікі. Князь А. Курбскі добра арыентаваўся ў антычных вучэннях, умеў крытычна асэнсаваць іх змест.

У сваіх творах А. Курбскі не раз узгадваў значэнне філасофіі для развіцця разумовых здольнасцей чалавека. Ён лічыў, што там, дзе няма філасофіі, найчасцей развіваюцца ерасі. Гаворачы пра важнасць вывучэння філасофіі, ён падкрэсліваў, што «философски сложенныя письма риторически читаемы быти хотят, а не варварски, ни калицки, яко строем у врат и под окны воспевати обычай» [Устрялов 1842:85]. У лістах да маскоўскага цара Івана Грознага А. Курбскі спасылаецца не на Айцоў Царквы, а на антычных філосафаў: «Зри, о царю, со прилежанием, аще поганские философы, по естественному закону, достигли таковую правду и разумность, со дивною мудростию между себя» [Тамсама:86].

Найбольш прагрэсіўныя праваслаўныя дзеячы не абмяжоўваліся толькі логікай Арыстоцеля, а выкарыстоўвалі ўвесь корпус работ антычных мысліцеляў. Так, вядомы праваслаўны дзеяч канца XVI – пачатку XVII ст. Лаўрэнцій Зізаній пры складанні «Азбукі», «Граматыкі славенскай» і «Катэхізіса» акрамя ўсялякага роду слоўнікаў карыстаўся рознымі сачыненнямі антычных і тагачасных аўтараў. Л. Зізаній прытрымліваўся касмалагічнага вучэння, у аснове якога ляжала натурфіласофія Арыстоцеля. Ён імкнуўся растлумачыць рух нябесных свяцілаў вярчэннем самарухомых сфер [История философии в СССР 1968:234].

Найбуйнейшы праваслаўны дзеяч канца XVI – пачатку XVII ст., у дыскурсе якога сінтэзаваліся самыя разнастайныя філасофскія традыцыі, – Мялецій Сматрыцкі. Для аргументацыі сваіх поглядаў ён шырока абапіраўся на творы Ф. Пятраркі, М. Кузанскага, Э.-С. Пікаламіні, Л. Валы, Э. Ратэрдамскага і іншых гуманістаў эпохі Адраджэння. Гэтым ён бясспрэчна спрыяў зацвярджэнню гуманістычных ідэй у айчыннай духоўнай культуры. Акрамя таго, М. Сматрыцкі значна пашырыў крыніцазнаўчую базу тагачаснай філасофіі – спіс цытаваных у «Фрынасе» аўтараў складае 141 пазіцыю [Нічик 1990:286–287]. М. Сматрыцкі не стварыў самастойнай і цэласнай

філасофскай сістэмы, у сваіх філасофскіх і рэлігійных пабудовах арыентаваўся на лагічную складальную арыстацелізму. Асноўную ўвагу надаваў рэлігійным, сацыяльна-палітычным і маральна-этычным пытанням. У вядомым палемічным творы «Фрынас, ці Плач Усходняй царквы» М. Сматрыцкі ўсебакова крытыкаваў Каталіцкі касцёл: ад догматаў да маральнага аблічча святароў. Хаця пры разглядзе пытанняў пра ўзаемаадносіны веры і ведаў, багаслоўя і філасофіі, боскай мудрасці і чалавечай М. Сматрыцкі ў значнай меры прытрымліваўся традыцыі, якой трымаліся брацтвы, пра што сведчыць антыарыстоцелеўская тэза: «і вашого лукавого Аристотелевого розуму духом противитеся Господеві Христові» [Smotrycki 1610:5], фактычным зместам сваіх работ ён ужо супярэчыць гэтай традыцыі [Smotrycki 1610; Smotrycki 1883].

Да праваслаўнай філасофскай культуры XVII ст. можна аднесці твор магіляўчаніна Томаша Іяўлевіча «Лабірынт, або Заблытаны шлях, дзе цудоўная Мудрасць, зыходзячы са сваіх абавязкаў, панам магіляўчанам і некаторым іншым, якія ў пачынаннях падобныя да іх, паказвае больш кароткі і значна лепшы шлях (да дабрачыннасці)», які выйшаў у 1625 г. у Кракаве. Галоўнай дзеючай асобай «Лабірынта...» з’яўляецца персаніфікаваная, па класіфікацыі Арыстоцеля, дыанаэтычная дабрадзейнасць – Мудрасць, якая звяртаецца з маральнымі парадамі і павучаннямі да магілёўскіх мяшчан і абяцае вывесці іх з лабірынта цемры, невуцтва, амаральнасці на святло навукі і дабрадзейнасці [Падокшын 2004:95].

Дзеячы гуманізму, якія праследавалі мэты маральнага абнаўлення грамадства, стварылі шэраг сачыненняў, што прызначаліся непасрэдна свецкай аўдыторыі (перш за ўсё кіруючай вярхушцы) і служылі яе маральнаму выхаванню. Сярод такіх твораў сачыненне Цыцэрона «Пра павіннасці ўсіх катэгорый людзей», перакладзенае на польскую мову паэтам і гуманістам Станіславам Кашуцкім і адрасаванае маршалку ВКЛ Яну Хадкевічу. У творы ўтрымліваюцца звесткі пра розных антычных філосафаў. У прадмове згадваюцца маральныя заганы Рэчы Паспалітай, пра якія пісалі тагачасныя палітычныя пісьменнікі: сапсаваныя звычаі, несправядлівасць, забойствы, паборы і гультайствы [Koszutski 1583:прадм.]. Таму пераклад і выданне дадзенай кнігі павінны былі пасадзейнічаць аздараўленню маральнага жыцця і нораваў тагачаснага грамадства. С. Кашуцкі адводзіў дзяржаве рэгулятыўную і выхаваўчую ролю ў сферы маралі: «Айчына жывіць, выхоўвае навукамі,

багаццем аздабляе, прывівае дабрадзейнасці, усё абарочвае да дабра ўсіх жыхароў дзяржавы» [Тамсама]. Вылучаючы следам за антычнымі філосафамі дзейны характар маральнай філасофіі, С. Кашуцкі аддаваў перавагу актыўнаму жыццю, якое падпарадкоўваецца інтарэсам агульнага дабра, лічыў справядлівасць асноўнай дабрадзейнасцю і абараняў прынцып законапраўя [Подокшин 1990:391].

Украінскі праваслаўны дзеяч Касьян Саковіч напісаў і выдаў два дапаможнікі для брацкіх школ «Арыстоцелеўскія праблемы, або Пытанні пра прыроду чалавека» (1620 г.) і «Трактат пра душу» (1625 г.), якія мелі хаджэнне і на беларускіх землях ВКЛ. «Арыстоцелеўскія праблемы...» з'яўляюцца версіяй вельмі папулярнага ў сярэднявечнай Еўропе твора Псеўда-Арыстоцеля «Problemata Aristotelis». А «Трактат пра душу» абапіраецца на аналагічнае сачыненне Арыстоцеля. У прадмовах да твораў К. Саковіч высока ацэньваў чалавечы розум, пазнанне чалавекам знешняга свету. Ён шырока выкарыстоўваў спадчыну антычных філосафаў, а таксама заходнееўрапейскіх сярэднявечных багасловаў, вучоных і паэтаў Адраджэння.

Такім чынам, у грамадскай думцы другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. адбывалася канструктыўная рэцэпцыя асноўных філасофскіх ідэй Антычнасці, дзякуючы якой царкоўна-рэлігійная традыцыя і філасофская думка Беларусі ўзбагаціліся катэгарыяльнымі структурамі, тэарэтыка-метадалагічнымі схемамі і методыкай пастаноўкі і вырашэння рэлігійна-філасофскіх праблем. І хаця адзначаны перыяд характарызуецца пачаткам рэлігійнай палемікі, гуманістам і грамадскім дзеячам не была ўласціва жорсткая канфесійнасць, што сведчыла пра наяўнасць рэлігійнай талерантнасці ў айчыннай культуры. Гуманістычныя ідэі ўпляталіся ў рэлігійныя вучэнні і абумоўлівалі характар і змест тэалагічнай рэфлексіі. Сам характар рэлігійных вучэнняў сведчыць пра змяшчэнне акцэнтаў з боскіх на прыродныя і чалавечыя, пра афармленне рацыяналістычных асноў грамадскага і духоўнага жыцця.

Нягледзячы на канцэптуальныя адрозненні каталіцкага, рэфармацыйнага і праваслаўнага дыскурсаў, усе айчынныя дзеячы канца XVI – першай паловы XVII ст. выкарыстоўвалі ў якасці падтрымкі ўласных ідэалагічна-рэлігійных пазіцый вучэнні антычных філосафаў, у першую чаргу Арыстоцеля, прычым не толькі логіку ў мэтах вядзення рэлігійнай палемікі, але і практычны корпус работ. Рэцэпцыя антычных ідэй у творчасці прадстаўнікоў розных рэлігійных канфесій у дадзены перыяд валодала сваёй

спецыфікай, якая залежала як ад светапоглядных установак і рэлігійных перакананняў прадстаўнікоў хрысціянскага дыскурсу, так і ад сілы традыцыі, укаранёнай у тую ці іншую дактрыну. У творах айчынных гуманістаў філасофская спадчына Антычнасці набывала суб’ектывісцкую інтэрпрэтацыю і выкарыстоўвалася для філасофска-тэарэтычнай, грамадска-палітычнай і палемічнай дзейнасці. Ідэі антычнай філасофіі паўплывалі на канцэптуалізацыю тэалагічных дактрын, а таксама на станаўленне і развіццё айчынных грамадска-палітычных праектаў удасканалення і рэфармавання грамадства. Выкарыстанне філасофскай традыцыі Антычнага свету прадстаўнікамі каталіцкага, рэфармацыйнага і праваслаўнага напрамкаў у другой палове XVI – першай палове XVII ст. аб’ектыўна абумовіла рацыяналістычную тэндэнцыю ў рэлігійна-філасофскай думцы Беларусі.

3 глава

БРЭСЦКАЯ УНІЯ ЯК САЦЫЯКУЛЬТУРНЫ ФЕНОМЕН

3.1. Пастаноўка пытанняў

Гісторыя ўніяцкага рэлігійна-царкоўнага руху ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне – навуковая праблема, над вырашэннем якой працавалі, працуюць і яшчэ доўга будуць працаваць вучоныя. Праблема гэта звязана з шэрагам актуальных пытанняў гісторыі беларускага народа, перш за ўсё з пытаннямі спецыфікі рэлігійна-царкоўнага і грамадска-палітычнага жыцця Беларусі XIII–XX стст., станаўлення дзяржаўнасці, развіцця нацыянальнай культуры і інш. Царкоўнай уніі, і Брэсцкай уніі ў прыватнасці, прысвечана агромністая літаратура, якая змяшчае самыя разнастайныя, дыяметральна супрацьлеглыя ацэнкі гэтай гістарычнай з’явы [З гісторыі 1996:5–16]. Значную ролю ў высвятленні рэлігійна-культурнай сітуацыі ў ВКЛ і Беларусі XIII–XX стст., праблемы уніі адыгралі матэрыялы Міжнародных навуковых канферэнцый «Культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII – пачатку XX ст.» (1991 г.), «Царква і культура народаў ВКЛ і Беларусі XIII – пачатку XX ст.» (1992 г.), якія адбыліся ў г. Гродна з ініцыятывы Дзмітрыя Карава. У сувязі з 400-годдзем Брэсцкай уніі, якое адзначалася ў кастрычніку 1996 г., з’явіліся новыя публікацыі, сярод якіх трэба назваць і працы беларускіх вучоных: манаграфію С. Марозавай «Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596–1839)» (Гродна, 1996); калектыўную працу «З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі)» (Мінск, 1996) і інш.

Трэба таксама назваць шэраг новых прац украінскіх аўтараў, якія не ўваходзяць у гістарыяграфічны агляд С. Марозавай [З гісторыі 1996], але ў якіх закранаюцца розныя аспекты гісторыі культуры і Царквы Украіны і Беларусі XVI–XVII стст. Гэта працы С. І. Маслава «Кирилла Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность» (Киев, 1984); Д. С. Налівайкі «Козацька християнська республіка» (Київ, 1993); В. І. Ульяноўскага «Історія церкви та

рэлігійнай думкі в України» у 3 кнігах (Київ, 1994); П. К. Яроменкі «Мелетій Смотрицький» (Київ, 1986) і інш.

Важнай падзеяй ва ўсходнеславянскай гісторыка-філасофскай навуцы і культуралогіі з'яўляецца выхад у свет грунтоўнай манаграфіі вядомай украінскай даследчыцы В. М. Нічык «Петро Могіла в духовній історії України»: (Київ, 1997), у якой па-новаму асэнсоўваецца духоўна-культурнае і рэлігійна-царкоўнае жыццё украінскага і беларускага народаў у канцы XVI – XVII ст. Нельга абмінуць і працы львоўскага вучонага І. В. Паслаўскага «Між Сходом і Заходом: Нариси з культурно-політичної історії Української церкви» (Львів, 1994). Як і вышэйпамянёная праца, кніга Паслаўскага – гісторыка-філасофскае, тэарэтычнае даследаванне. Калі для Нічык нацыянальнай Царквой з'яўлялася праваслаўе ў яго кіева-магілянскай рэдакцыі, то для Паслаўскага формай украінскага нацыянальна-рэлігійнага самавызначэння быў і ёсць грэка-каталіцызм, або ўніяцтва [Паславський 1994:135].

Першакрыніцы па гісторыі рэлігійна-грамадскага руху Беларусі XVI–XVIII стст. змяшчаюцца ў асноўным у дарэвалюцыйных зборніках дакументаў тыпу «Русская историческая библиотека», «Акты, издаваемые Виленской археографической комиссией», «Акты, относящиеся к истории Западной России», «Документы, объясняющие историю Западнорусского края и его отношение к России и к Польше» і інш. Істотнай заганай гэтых выданняў з'яўляецца пэўная праваслаўна-вялікадзяржаўная тэндэнцыйнасць. Таму, каб атрымаць адэкватную навуковую карціну, сучасныя даследчыкі павінны звяртацца і да альтэрнатыўных дакументальных матэрыялаў, якіх, на жаль, пакуль што значна менш. Але і тыя, што ёсць, цяжкадаступныя. У гэтай сувязі хацелася б звярнуць увагу на зборнік дакументаў пад назвай «Помнікі гісторыі Украіны (1075–1623)». Ён падрыхтаваны ўніяцкім мітрапалітам Андрэем Шапціцкім, які на працягу 40 гадоў збіраў іх у бібліятэках і архівах Рыма. Дакументы надрукаваны ў асноўным на лацінскай і італьянскай, некаторыя – на польскай мовах [Monumenta]. З беларускіх выданняў першакрыніц трэба адзначыць фундаментальны зборнік «Уния в документах» (Минск, 1997), падрыхтаваны В. А. Цяпловай і З. І. Зуевай. Мэта дадзенага раздзела – абапіраючыся на першакрыніцы, наяўную літаратуру, пэўныя навуковыя вынікі, па-першае, асэнсаваць феномен царкоўнай уніі з пункту гледжання філасофіі гісторыі, культуралогіі і паліталогіі, па-другое, засяродзіцца на праблемах, якія недастаткова высветлены.

Як правільна адзначаюць сучасныя даследчыкі, унія – з’ява супярэчлівая і неадназначная. Яе немагчыма асэнсаваць палярна: або са знакам «плюс», або са знакам «мінус». Разглядаць царкоўную унію неабходна ў яе дынаміцы, гістарычным развіцці, як з’яву, прама або ўскосна знітаваную са складаным сацыяльным, дзяржаўным, духоўна-культурным жыццём беларускага і ўкраінскага народаў пачынаючы з узнікнення Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага і да нашых дзён.

Істотнай перашкодай у справе адэкватнага асэнсавання праблемы уніі з’яўляюцца шматлікія стэрэатыпы і клішэ, якія ўсталяваліся ў навуковай і папулярнай літаратуры з часоў Рэчы Паспалітай, Расійскай імперыі, СССР, а таксама канфесійная, палітычная або ідэалагічная ангажаванасць многіх аўтараў. На жаль, канфесійнага або ідэалагічна-палітычнага падыходу да праблемы царкоўнай уніі не пазбаўлены і некаторыя сучасныя публікацыі. Навуковая аб’ектыўнасць, як і гістарызм, павінны, на наш погляд, з’яўляцца галоўнымі прынцыпамі даследавання праблемы царкоўнай уніі, высвятлення яе ролі ў рэлігійным, палітычным і духоўна-культурным жыцці беларускага народа.

Існуе пункт гледжання, што унія не мела каранёў у народнай свядомасці беларусаў і ўкраінцаў, што яна выключна палітычная акцыя, інспіраваная пэўнымі сіламі. Не адмаўляючы цалкам апошняга, мы імкнемся паказаць, што ўніяцкая ідэя мела ў грамадскім жыцці ВКЛ глыбокія духоўна-культурныя і рэлігійна-царкоўныя карані. Карані гэтыя ў геапалітычным становішчы ВКЛ, Беларусі і Украіны «паміж Усходам і Захадам», Польшчай і Расійскай дзяржавай. Менавіта гэтым становішчам абумоўлена шматвяковая барацьба беларускага і ўкраінскага народаў на чале са сваімі лідарамі за дзяржаўны і духоўна-культурны суверэнітэт, стварэнне аўтакефальнай праваслаўнай, незалежнай рэфармаванай і ўніяцкай Царквы.

У высвятленні праблемы царкоўнай уніі і наогул культурна-гістарычнага лёсу Беларусі надзвычай важным з’яўляецца пытанне «Усход – Захад», якое закранаецца ў шэрагу прац даследчыкаў, у тым ліку і ў працах аўтара дадзенай публікацыі [Абдзіраловіч 1993; Марозава 1996а; Паславський 1994; Падокшын 1990в; Подокшин 1991]. І тут трэба падкрэсліць адну істотную акалічнасць: няправільна лічыць Брэсцкую царкоўную унію першым «акном у Еўропу». Ужо з XIV–XV стст. ВКЛ, у прыватнасці Беларусь, Украіна, кантактавалі з заходнееўрапейскімі краінамі праз шырока адчыненыя

дзверы. Каралеўскія, велікакняжацкія прывілеі, а потым і Статуты гарантавалі спачатку шляхце, а потым і ўсім станам свабодны выезд за мяжу. Задоўга да царкоўнай уніі, у эпоху першага беларускага Адраджэння, у межах ВКЛ адбываўся грандыёзны сінтэз усходняй і заходняй культур, аб чым сведчаць шматлікія працы беларускіх і ўкраінскіх даследчыкаў – філосафаў, гісторыкаў, літаратараў, мовазнаўцаў, мастацтвазнаўцаў.

Праблему царкоўнай уніі нельга адэкватна асэнсаваць па-за сувяззю з больш глабальнай, цэнтральнай праблемай палітычнай гісторыі ВКЛ, Беларусі – праблемай дзяржаўнага суверэнітэту. Імкненне ВКЛ да дзяржаўна-царкоўнай незалежнасці, як вядома, выклікала ўзрастаючае супрацьдзеянне як з боку Польшчы, так і з боку Маскоўскай дзяржавы. Калі ў адносінах з Польшчай ВКЛ час ад часу ўдавалася дасягнуць пэўных кампрамісаў, адносіны з Масквой станавіліся ўсё больш складанымі. Менавіта ў гэты перыяд фарміруецца самадзяржаўная і вялікадзяржаўная ідэалогія (яна змяшчала і ідэю прыярытэту рускага, «ісціннага» праваслаўя), з дапамогай якой маскоўскія вялікія князі, а потым і рускія цары тэарэтычна абгрунтоўвалі свае прэтэнзіі на беларуска-ўкраінскія землі. Высвятленне яе сутнасці дае магчымасць лепш зразумець складаныя і супярэчлівыя адносіны паміж Беларуссю, Украінай і Рускай дзяржавай на працягу XIV–XIX стст., у тым ліку і праблему царкоўнай уніі.

Трэба адзначыць, што паралельна з ідэяй уніі ў грамадскай свядомасці ВКЛ фарміруецца ідэя рэлігійна-царкоўнага плюралізму і знітаваная з ёй ідэя верацярпімасці як альтэрнатыва ўніяцкай ідэі. Ідэя рэлігійна-царкоўнага плюралізму, або верацярпімасці, арганічна вынікала з духоўна-культурнага становішча ВКЛ «паміж Усходам і Захадам», шматканфесійнай сітуацыі, якая існавала ў беларуска-ўкраінска-літоўскай дзяржаве з самага пачатку яе ўзнікнення. Паступова гэтая ідэя набыла выгляд сталай прававой нормы, зафіксаванай у шэрагу велікакняжацкіх і каралеўскіх прывілеяў і юрыдычных актах, у тым ліку і ў Статуце Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага. У параўнанні з уніяцкай плюралістычная канцэпцыя арганізацыі рэлігійна-царкоўнага жыцця з'яўлялася больш дасканалай і гістарычна перспектыўнай. Менавіта па гэтым шляху пайшла ў далейшым еўрапейская, амерыканская, ды і наогул сусветная цывілізацыя.

Што тычыцца ўніяцкай ідэі, то яна мела два варыянты: глабальны, або ўніверсальны, і лакальны, або сепаратны. Першы, гла-

бальны варыянт, нягледзячы на яго ўтапізм, у значнай ступені з'яўляецца экуменічным і гуманістычным. Справа ў тым, што пэўная частка еўрапейскага грамадства, у тым ліку і беларуска-ўкраінска-літоўскага, лічыла, што праблему рэлігійна-царкоўнага расколу хрысціянства, супрацьстаяння Захаду і Усходу, каталіцтва і праваслаўя можна вырашыць шляхам усеагульнай уніі, глабальнага царкоўнага кампрамісу, рэлігійнай згоды паміж Заходняй і Усходняй царквой. Ідэя глабальнай уніі карысталася папулярнасцю ў беларуска-ўкраінскім праваслаўным асяроддзі. І папулярнасць гэта вынікала са спецыфічнага, адметнага ад маскоўскага, менталітэту грамадства ВКЛ, заходняга, беларуска-ўкраінскага праваслаўя.

Адметны характар заходняга праваслаўя адзначалі гісторыкі Рускай царквы, у прыватнасці А. У. Карташоў. На думку С. В. Марозавай, рэгіянальнай адметнасцю беларуска-ўкраінскага праваслаўя з'яўляліся такія яго рысы, як кантроль над царкоўным жыццём свецкіх асоб, існаванне брацтваў, інстытут патранату, беларуская рэдакцыя царкоўнаславянскай мовы [Марозава 1996а:6]. Я. Ісаевіч і В. Нічык нават лічаць, што гэтыя адметнасці даюць падставу гаварыць пра пэўныя рэфармацыйныя тэндэнцыі ў заходнім праваслаўі [Ісаєвич 1966:84; Нічик 1972:65]. Такой жа думкі прытрымліваецца вядомы даследчык рэфармацыйнага руху на беларуска-ўкраінскіх землях М. В. Дзмітрыеў [Дмитриев 1990:46, 100]. Аднак адметны менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя гэтым не абмяжоўваўся. Вынікі ўзаемадзеяння з заходняй культурай тут былі больш значныя. Многія беларускія і ўкраінскія дзеячы Праваслаўнай царквы, феадалы, нават мяшчане ў значнай ступені былі інтэграваны ў заходнееўрапейскую культуру: яны мелі права свабоднага выезду за мяжу, зафіксаванае ў Статуце ВКЛ, падарожнічалі па Еўропе, вучыліся ў замежных навучальных установах, заходнееўрапейскіх універсітэтах. Да таго ж значная частка праваслаўных іерархаў, князёў, паноў, шляхты, мяшчан была параднёная з каталіцкімі, а потым і пратэстанцкімі сем'ямі. Асаблівасцю, спецыфікай беларуска-ўкраінскага праваслаўя XV–XVII стст. было і тое, што яно лаяльна, талерантна адносілася да філасофскай рэфлексіі сваіх багасловаў, іх імкненне звяртацца да арыстацелізму, неаплатанізму і іншых напрамкаў антычнай філасофіі, рэнесансна-гуманістычных ідэй, навуковых, пазабіблейскіх уяўленняў пра свет і чалавека. Характэрна, што нават такі праваслаўны артадокс, як князь Андрэй Курбскі, апынуўшыся ў эміграцыі на Валыні,

істотна змяніў свае адносіны да заходняй культуры і пачаў вывучаць латынь. Заканамерным вынікам гэтай асаблівасці было ўзнікненне праваслаўных брацкіх школ, дзе выкладаліся традыцыйныя для Захаду «семь навук вызвалёных», а таксама першай вышэйшай беларуска-ўкраінскай праваслаўнай установы – Кіева-Магілянскай акадэміі (1632 г.), у сістэме адукацыі якой быў рэалізаваны сінтэз усходніх і заходніх культурна-рэлігійных каштоўнасцей.

На працягу некалькіх стагоддзяў у духоўным жыцці Беларусі і Украіны склаўся тып свецкага і царкоўнага дзеяча (Ф. Скарына, М. Гусоўскі, С. Будны, Л. Сапега, В. Цяпінскі, І. Пацей, М. Сматрыцкі, П. Магіла, С. Полацкі і інш.) «на мяжы культур», менавіта ўсходнееўрапейскай і заходнееўрапейскай, грэка-візантыйскай і лацінскай. Статус «на мяжы» даваў магчымасць беларускай і ўкраінскай культурам весці інтэнсіўны і плённы дыялог паміж Захадам і Усходам, які станоўча сказваўся на іх развіцці. Усё гэта абумоўлівала шырокі светапоглядны кругагляд беларускіх і ўкраінскіх свецкіх і царкоўных дзеячаў, талерантныя адносіны заходняга праваслаўя да каталіцтва, заходняй культуры, у тым ліку і да ўніяцкай ідэі. Адзначым, што пасля ўваходу беларускіх зямель у склад Расійскай імперыі паступова, але непазбежна адбываецца ўніфікацыя беларуска-ўкраінскага і расійскага праваслаўя, нівеліроўка духоўнага свету яго служыцеляў і адэптаў па расійскім вялікадзяржаўным эталоне. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе паступова пазбаўляецца сваіх асобных спецыфічных рыс. Таму нядзіўна, што многія беларускія адраджэнцы XIX ст. (К. Каліноўскі і інш.) звязвалі надзею стварэння нацыянальнай Царквы не з праваслаўем, якое з’яўлялася носьбітам вялікадзяржаўнай ідэі, а з уніяцтвам.

Шматлікія ўніяцкія памкненні на глабальным узроўні, у тым ліку і Фларэнтыйская унія 1439 г., не вытрымалі выпрабаванняў у сутыкненні з суровай гістарычнай рэчаіснасцю і ў рэшце рэшт аказаліся ўтопіяй. Ім супрацьстаялі пэўныя ўплывовыя сілы як на Захадзе, так і на Усходзе. У прыватнасці, хутка высветлілася, што Масква прынцыпова адмаўляе ідэю глабальнай уніі, прызнаючы адзіна правільнай, праўдзівай хрысціянскай верай рускае праваслаўе. Гэтыя абставіны істотна паўплывалі на далейшыя падзеі. Быў выпрацаваны новы, лакальны варыянт уніяцкай ідэі, аўтарамі якога былі праваслаўныя іерархі, ініцыяваныя папскай канцылярыяй, езуітамі, каталіцкімі біскупамі. Праект лакальнай уніі быў знітаваны з контррэфармацыйнай дзейнасцю Каталіцкай царквы

ў межах ВКЛ, якая пачалася з другой паловы XVI ст. Ён сустрэў падтрымку ў пэўных колах беларуска-ўкраінскага грамадства, і перш за ўсё з боку ўрада Рэчы Паспалітай. Апрача іншых істотную ролю тут адыграў такі фактар, як узрастаючая пагроза незалежнасці ВКЛ з боку Маскоўскай дзяржавы (Лівонская вайна 1558–1583 гг., стварэнне Маскоўскай патрыярхіі ў 1589 г. і інш.).

Аднак с самага пачатку ідэя лакальнай царкоўнай уніі мела шэраг істотных заган. Па-першае, яна была палітычна і ідэалагічна тэндэнцыйнай, знітаванай з геапалітычнымі і канфесійнымі планамі Рыма, Каталіцкай царквы, польскіх свецкіх і духоўных феадалаў, контррэфармацыйнага руху. Па-другое, яна прадугледжвала фарсіраванне ўніяцкай ідэі. Па-трэцяе, царкоўная унія супярэчыла перакананням і жаданню шырокіх колаў беларуска-ўкраінскага грамадства, і таму пры яе ўвядзенні непазбежны быў прымус, які ў значнай ступені дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю, абумовіў шэраг адмоўных рыс у наступным гістарычным жыцці беларускага народа: разбурэнне прававой свядомасці і стымуляцыю супрацьпраўных учынкаў, дзеянняў, насілля; узмацненне ў грамадстве рэлігійна-інтэлектуальнай нецярпімасці, сацыяльнай варожасці; змену настрояў у частцы праваслаўнай супольнасці ў адносінах да ўрада Рэчы Паспалітай з лаяльных да варожых і на гэтай падставе імкненне да палітычнай інтэграцыі з Маскоўскай дзяржавай; выкарыстанне «насілля над праваслаўнай верай» у якасці казырнай карты рускага самадзяржаўя ў яго імперскай палітыцы; раскол нацыі на ўніяцкае сялянства і каталіцкую шляхту, што вельмі адмоўна паўплывалі на лёс беларускай дзяржаўнасці і нацыянальнай культуры. Перманентны канфесійны канфлікт, ініцыяваны лакальнай Брэсцкай уніяй 1596 г., стаў адной з прычын страты Рэччу Паспалітай сваёй дзяржаўнай незалежнасці. (Як вядома, рэлігійны фактар адыграў істотную ролю ў падзелах Рэчы Паспалітай 1772, 1793, 1795 гг.)

Прыблізна ў 70–80-я гады XVI ст. у грамадскай свядомасці ВКЛ больш-менш выразна акрэсліліся дзве глабальныя мадэлі рэлігійна-царкоўнага жыцця: плюралістычная, або рэнесансна-гуманістычная, і ўнітарная, або контррэфармацыйная.

Плюралістычная мадэль была вынікам не толькі Адраджэння і Рэфармацыі, але і развіцця айчыннай палітычнай і духоўнай культуры на працягу некалькіх стагоддзяў, усталявання ў ВКЛ канстытуцыйных свабод, якія гарантавалі праваслаўным і каталіцкім,

а потым і пратэстанцкім магнатам, шляхце, мяшчанам роўныя (у межах свайго стану) юрыдычныя і рэлігійныя правы, усталёўвалі рэлігійную талерантнасць. Прынцып верацярпімасці набывае легітымнасць у гады праўлення вялікага князя і караля Жыгімонта Аўгуста (1544–1572 гг.). У 1563 г. ён выдаў дэкрэт, які, зыходзячы з прынцыпу верацярпімасці, адмяняў усе абмежаванні Гарадзельскай пастановы 1413 г. і абвяшчаў поўную грамадзянскую роўнасць каталіцкай, праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты. У 1573 г. была прынята знакамітая Варшаўская дамова, якая абвяшчала роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў Рэчы Паспалітай. Яна цалкам увайшла ў Статут ВКЛ 1588 г. Другая палова XVI ст. сапраўды была залатым векам гісторыі ВКЛ. На жаль, гэта быў кароткі час адноснай духоўна-рэлігійнай свабоды, калі была зроблена спроба рэалізацыі ліберальна-дэмакратычнай (у яе канкрэтна-гістарычным выглядзе) мадэлі рэлігійна-палітычнага жыцця, падставай якой павінны з'яўляцца вяршэнства закону, інтэлектуальная свабода, рэлігійная талерантнасць, канфесійны плюралізм.

На паверхню грамадскага жыцця ВКЛ ідэя лакальнай царкоўнай уніі выйшла пасля заключэння палітычнай Люблінскай уніі 1569 г. Контррэфармацыя, якая пачалася ў ВКЛ з 70-х гадоў XVI ст., рашуча і катэгарычна адвергла прынцып рэлігійнай цярпімасці. У якасці альтэрнатывы рэнесансна-гуманістычнай, плюралістычнай мадэлі духоўнага, рэлігійна-царкоўнага жыцця яна прапанавала ідэю уніі ў яе лакальным выглядзе, паколькі глабальны варыянт аказаўся нерэальным. Як адзначалася, да ідэі царкоўнай уніі частка беларуска-ўкраінскага грамадства, перш за ўсё «вярхі», была адносна падрыхтаваная. Гэта і папулярнасць ідэі хрысціянскага адзінства, і спецыфічны, адметны ад маскоўскага, менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя, і масавы характар міжканфесійных шлюбаў, і сувязь ідэі уніі з ідэяй царкоўнай і дзяржаўнай незалежнасці, а таксама з ідэяй інтэграцыі ў еўрапейскую культуру, і узрастаючая пагроза дзяржаўнаму існаванню ВКЛ з Усходу і інш. У сувязі з гэтым трэба пазбавіцца ад трактоўкі прыхільнікаў уніі як банальных здраднікаў, якія адмаўляліся ад сваіх рэлігійных і духоўна-культурных каранёў, кіруючыся сваімі амбіцыямі і карыслівымі палітычнымі і матэрыяльнымі інтарэсамі. Ідэя лакальнай уніі вельмі інтэнсіўна прапагандавалася папствам, Заходняй царквой, езуіцкімі публіцыстамі.

Але ж мала хто ведаў, як гэта лакальная унія будзе рэалізоўвацца, уводзіцца ў жыццё. Многія спадзяваліся, што ўніяцкія дзея-

чы, урад будуць кіравацца прынцыпам добраахвотнасці і прытрымлівацца існуючых у грамадстве прывілеяў, якія былі нададзены велікакняжацкай і каралеўскай уладай праваслаўным вернікам. Гэтую ілюзію падзяляў нават такі мудры і дасведчаны палітык, як Леў Сапега. Але ж рэальнае жыццё абвергла гэтыя спадзяванні.

Адмова ад плюралістычнай, ліберальна-дэмакратычнай мадэлі развіцця і курс на прымусовую ўніфікацыю рэлігійна-царкоўнага жыцця грамадства быў вялікай гістарычнай памылкай урада Рэчы Паспалітай. Унія не толькі не кансалідавала, а, наадварот, дэстабілізавала грамадства. Больш таго, той рэлігійны і сацыяльна-палітычны прымус, які шырока практыкаваўся пры ўвядзенні уніі, адштурхнуў ад урада Рэчы Паспалітай значную частку праваслаўнага насельніцтва, асабліва ўсходніх ваяводстваў, казацтва, дапамог Рускай дзяржаве ў яе экспансіі на Захад. У рэшце рэшт царкоўная унія выклікала грамадзянскі канфлікт такой моцы, які садзейнічаў разбурэнню дзяржавы.

Вышэйсказанае не сведчыць, што Брэсцкая царкоўная унія як гістарычная з’ява павінна ацэньвацца толькі са знакам «мінус». Яшчэ раз нагадаем пра супярэчлівасць і гістарычную эвалюцыю ўніяцкага руху на Беларусі, якія грунтоўна прааналізаваны ў працы С. Марозавай [Марозава 1996в]. На першым этапе гісторыі айчыннага ўніяцтва (1596–30-я гады XVII ст.), з аднаго боку, шырока выкарыстоўваўся рэлігійны прымус, з другога – дзякуючы І. Пацею, І. Вельяміну-Руцкаму, А. Сяляве і іншым уніяцкім дзеячам адбываецца працэс станаўлення царкоўна-арганізацыйнай і культурна-асветніцкай структуры ўніяцтва. З цягам часу ўніяцкая ідэя набывае папулярнасць. Уніяты ў другім-трэцім пакаленні лічаць сваю веру роднай, спадчыннай, «ад бацькоў, дзядоў». У канцы XVII – 90-я гады XVIII ст. уніяцтва становіцца масавым веравызнаннем, якое ахоплівае да 80% беларускага сялянства, частку мяшчан, дробнай і сярэдняй шляхты. Пасля падзелу Рэчы Паспалітай дамінантным зноў становіцца прымус, які праяўляецца ў самай разнастайнай форме. Але ж гэта ўжо прымус у адносінах да уніі, якая рэальна прэтэндуе на ролю нацыянальнай Царквы. У рэшце рэшт расійскае самадзяржаўе ў хаўрусе з Праваслаўнай царквой і ўніяцкімі іерархамі паспяхова «вырашылі ўніяцкае пытанне», пазбавіўшы гэтае веравызнанне права на існаванне. Унія стала ахвярай той неталерантнасці, якую яна практыкавала ў першы перыяд сваёй гісторыі ў адносінах да праваслаўя.

Прымусовае ўвядзенне уніі ў 1596 г. і яе скасаванне ў 1839 г. – гэта дзве катастрофы ў гісторыі беларускага народа, яго духоўна-рэлігійнага жыцця, акты знешняга ўмяшання – спачатку з Захаду, а потым з Усходу – у натуральна абумоўлены працэс гістарычнага развіцця, умяшання ў цывілізаваную супольнасць, якая паспяхова на працягу некалькіх стагоддзяў інтэгравалася ў еўрапейскую культуру на падставе рэлігійнага плюралізму і верацярпімасці, прайшла праз эпоху ўласнага Адраджэння, стварыла сваю нацыянальную культуру з шэдэўрамі сусветнага значэння – Бібліяй Скарыны, Статутамі ВКЛ і інш. Як прымусовае ўвядзенне уніі, так і яе скасаванне аказалі разбуральнае ўздзеянне на менталітэт беларускага народа, яго самасвядомасць.

Адзначаючы пазітыўныя моманты ў дзейнасці Уніяцкай царквы, перш за ўсё трэба звярнуць увагу на яе здабыткі ў галіне культуры, адукацыі, кнігадрукавання, архіўна-бібліятэчнай справы, развіцці мастацтва, што пераканаўча паказалі ў сваіх працах беларускія даследчыкі. І тут узнікае заканамернае пытанне: у якой ступені гэтая дзейнасць была нацыянальна афарбаванай, садзейнічала развіццю беларускай культуры, беларускай мовы і наогул нацыянальнай беларускай самасвядомасці? Шэраг сучасных даследчыкаў, на наш погляд, аб’ектыўна і правільна падкрэсліваюць, што ва ўніяцкім руху існавалі дзве тэндэнцыі: лацінізацыі-паланізацыі і беларусізацыі рэлігійна-царкоўнага жыцця. Гэтыя дзве тэндэнцыі акрэслена выяўляліся ў культурнай спадчыне ўніяцтва. Ва ўніяцкіх школах, якія засноўваліся на тэрыторыі Беларусі, побач з лацінскай і польскай вывучаліся грэчаская, царкоўнаславянская і беларуская мовы. На гэтых жа мовах друкаваліся ўніяцкія кнігі. Пры ўніяцкіх манастырах ствараліся багатыя кнігасховішчы, бібліятэкі, дзе канцэнтраваліся выданні па розных галінах ведаў і на розных мовах [Марозава 1996в:19–20, 33–37]. Даследчыкамі адзначаюцца наватарства, самабытнасць, дэмакратызм уніяцкага мастацтва (іканапісу, архітэктуры, музыкі, скульптуры, прыкладнога мастацтва, кніжнай графікі), з якім знітавана ўзнікненне арыгінальнага стылю – «віленскага барока» [Ганцова 1996]. Значны ўклад унесла ўніяцтва ў развіццё беларускай мовы, выкарыстоўваючы яе ў царкоўных казаннях, школьным навучанні, папулярнай рэлігійнай і палемічнай літаратуры [З гісторыі 1996:104–114]. Уніяцтва дало культуры, літаратуры Беларусі шэраг таленавітых пісьменнікаў, і сярод іх Іпацій Пацея, творы якога напісаны на блі-

скучай і сакавітай беларускай мове XVI ст. [Потей 1903а; Потей 1882а; Потей 1882в]. Уніяцтву належыць пэўная заслуга ў фарміраванні нацыянальнай самасвядомасці, станаўленні ідэі беларускага Адраджэння. У яго лоне, таксама як і ў лоне каталіцтва і праваслаўя, выхоўваліся першыя носьбіты гэтай ідэі – прадстаўнікі творчай інтэлігенцыі, чыноўніцтва, вучні, студэнты. К. Каліноўскі, як вядома, лічыў уніяцтва «верай нашых дзядоў і прадзедаў», а Уніяцкую царкву – Царквой нацыянальнай [Калиновский 1988, «Мужыцкая праўда», № 6].

Адным з мала распрацаваных пытанняў гісторыі айчыннага ўніяцкага руху з'яўляецца пытанне хаўрусу праваслаўных і пратэстанцкіх вернікаў у іх барацьбе за царкоўна-рэлігійную свабоду, усталявання ў краіне верацярпімасці; супрацьстаяння гэтых канфесій прымусовай і гістарычна немэтазгоднай уніфікацыі грамадска-рэлігійнага жыцця. Гэтая праблема толькі часткова закранапася ў беларускай гістарыяграфіі [Подокшин 1970:47–48].

З праблемай царкоўнай уніі знітавана праблема нацыянальнай Царквы. На гэты конт існуюць розныя меркаванні [Рекуц 1996: 34–37]. Сярод іх і такое, што гаварыць пра нацыянальную Царкву бессэнсоўна: Хрысціянская царква таго або іншага народа, той або іншай краіны не мае нацыянальнасці і можа з'яўляцца толькі аўтакефальнай. Меркаванне гэта, на наш погляд, спрэчнае. На думку аўтарытэтнага праваслаўнага багаслова, гісторыка, філосафа протаіерэя Іаана Мейендорфа, «этнический фактор в большой степени заменил региональный и территориальный принцип церковной структуры, и на эту эволюцию следует смотреть как на обмирщение церкви» [Мейендорф 1995:117]. Як вядома, усе знакамітыя рускія царкоўныя гісторыкі пісалі гісторыю менавіта «рускай царквы» (Макарий. История русской церкви; Голубинский Е. Е. История русской церкви; Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви і інш.), г. зн. Праваслаўнай царквы Расіі, якая з'яўлялася носьбітам рускай нацыянальна-палітычнай ідэалогіі, «рускай ідэі». Гэтае ж самае можна сказаць пра Балгарскую праваслаўную царкву, Польскую каталіцкую царкву і інш. У гэтым плане зусім правамернай з'яўляецца пастаноўка праблемы нацыянальнай Беларускай царквы, на статус якой на працягу многіх стагоддзяў прэтэндавалі Праваслаўная, Каталіцкая, Пратэстанцкая і Уніяцкая цэрквы.

Уніяцкая ідэя, якую ўзялі на ўзбраенне ў другой палове XVI ст. кіруючыя колы Рэчы Паспалітай, мела, як адзначалася, не толькі

экуменічныя, але і палітычныя мэты. Адна з іх зводзілася да таго, што царкоўная унія павінна была з'явіцца сродкам інтэграцыі Рэчы Паспалітай з Маскоўскай дзяржавай. На думку некаторых дзяржаўных дзеячаў ВКЛ, перш за ўсё Льва Сапегі, гэта інтэграцыя павінна адбыцца як на палітычнай (канфедэрацыя, адзіны кіраўнік пры захаванні кожнай з дзяржаў сваёй адметнасці, «вечны мір» і інш.), так і на рэлігійна-царкоўнай падставе (унія альбо верацярпімасць). Меркавалася, што палітычная і царкоўная інтэграцыя зможа прадухіліць інкарпарацыю. Як вядома, наступная гісторыя прадэманстравала ўтапічнасць гэтых спадзяванняў.

З гісторыяй царкоўнай уніі знітавана праблема ўзнікнення, станаўлення і развіцця такой з'явы, як грамадска-палітычная апазіцыя. Упершыню ў грамадскім жыцці ВКЛ мы сустракаемся з моцным апазіцыйным рухам пачынаючы з часоў Ягайлы Альгердавіча (Кейстут, Вітаўт, Андрэй Полацкі, Свідрыгайла і інш.). Ён абумоўлены рознымі палітычнымі абставінамі, у тым ліку і барацьбой супраць рэлігійна-прававой дыскрымінацыі беларуска-ўкраінскіх феадалаў, за захаванне дзяржаўнага суверэнітэту ВКЛ. Бакі спачатку дзейнічалі галоўным чынам сілавымі сродкамі або метадам палітычнай інтрыгі. Разам з тым менавіта ў гэты перыяд у жыцці беларуска-ўкраінскага грамадства фарміруецца новы, цывілізаваны характар адносін паміж афіцыйнай уладай і палітычнай апазіцыяй. У рэшце рэшт да дзяржаўных дзеячаў ВКЛ, вялікіх князёў прыходзіць разуменне, што грамадскую стабільнасць немагчыма захаваць, спадзеючыся выключна на сілу, а тым больш на рэпрэсіі, што супярэчнасці паміж рознымі пластамі грамадства можна пераадолець толькі сродкамі дамовы, кампрамісу, якія грунтуюцца на дагаворнай, прававой падставе. Гэта лінія стала галоўнай у дзейнасці вялікакняжацкай улады.

Важным этапам у гісторыі беларуска-ўкраінска-літоўскага апазіцыйнага руху з'явілася Рэфармацыя, у выніку якой у другой палове XVI ст. ад пануючых – каталіцкага і праваслаўнага – веравызнанняў адышла значная частка феадальнага саслоўя, мяшчанства, якая высунула свае сацыяльна-палітычныя патрабаванні. Аднак ВКЛ не стала арэнай крывавых сутычак, як гэта было ў Германіі і Францыі. І адбылося гэта ў значнай ступені дзякуючы ўзважанай і дальнабачнай палітыцы афіцыйнай улады, якая канфлікт з рэфармацыйнай апазіцыяй, супярэчнасці паміж католікамі, пратэстантамі і праваслаўнымі вырашала ў асноўным сродкамі кам-

прамісу, грамадскага дагавору, выдаўшы шэраг прававых актаў, якія ўраўноўвалі ў правах праваслаўных, католікаў і пратэстантаў, усталёўвалі ў краіне рэлігійную цярпімасць. У другой палове XVI ст. у ВКЛ усталяваліся ў асноўным цывілізаваныя формы сацыяльна-палітычнага і рэлігійна-царкоўнага жыцця: розныя станы, грамадскія і канфесійныя суполкі, нарэшце, асобныя грамадзяне адстойвалі свае інтарэсы, свабоды галоўным чынам прававымі сродкамі, звяртаючыся да закону, судовых інстанцый, лабіруючы ва ўладзе прывілеі. З часоў Рэфармацыі і развіцця кнігадрукавання набывае папулярнасць публіцыстычная форма сацыяльна-палітычнай і рэлігійнай барацьбы. Улада ў гэты перыяд больш-менш паслядоўна прытрымліваецца прынцыпу вяршэнства закону.

Пасля ўвядзення царкоўнай уніі адносіны паміж пануючымі плынямі, афіцыйнай уладай і рэлігійна-палітычнай апазіцыяй істотна змяняюцца. Улада цалкам становіцца на бок уніятаў, выдаючы дэкрэты, якія супярэчаць існуючаму заканадаўству, Статуту 1588 г., парушаючы традыцыйныя прывілеі і правы праваслаўнай часткі беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства, Праваслаўнай і Пратэстанцкай царквы. Пры патуранні і заступніцтве ўлады Рэчы Паспалітай у адносінах да праваслаўных і пратэстанцкіх вернікаў практыкуецца адкрыты прымус, які ў рэшце рэшт даводзіць справу да эксцэсаў. І вінаваты перш за ўсё тут быў урад, які адмовіўся ад цывілізаваных адносін з антыўніяцкай апазіцыяй, адышоў ад палітыкі сацыяльнага кампрамісу, прынцыпаў рэлігійнага плюралізму, верацярпімасці, добраахвотнасці, палітыкі «над сутычкай» і цалкам стаў на пазіцыі аднаго з бакоў. Гэта была памылковая палітычная стратэгія, ад якой урад вымушаны быў часткова адмовіцца ўжо ў 30-я гады XVII ст. [Уния в документах 1997:200–204].

Рэлігійна-палітычная апазіцыя XVI–XVII стст. адыграла пазітыўную ролю ў гісторыі сацыяльна-палітычнага і духоўна-культурнага развіцця беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства. У выніку грамадзянскага супрацьстаяння, барацьбы розных рэлігійных, сацыяльных, палітычных, інтэлектуальных тэндэнцый выпрацоўваліся аптымальныя механізмы грамадскага і індывідуальнага жыцця, фарміраваліся цывілізаваныя, ліберальна-дэмакратычныя прынцыпы быцця чалавека. Адмова лічыцца з інтарэсамі і патрабаваннямі апазіцыйнага руху, які прадстаўляў значную частку грамадства, імкненне задушыць праваслаўна-пратэстанцкую апазіцыю, а не дамовіцца з ёй, што было характэрна для ўрадавай палітыкі

Рэчы Паспалітай пасля 1596 г., вельмі адмоўна паўплывалі на далейшы лёс краіны.

Недаацэнена ў беларускай гістарыяграфіі дзейнасць слаўнай плеяды беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных святароў, настаўнікаў, вучоных, знітаваных са знакамітай Кіева-Магілянскай акадэміяй, – Пятра Магілы, Сільвестра Косава, Ісаі Казлоўскага, Інакенція Гізеля, Лазара Барановіча, Фамы Іяўлевіча, Антонія Радзівілоўскага і інш. Яны прадстаўлялі альтэрнатыўны Брэсцкай царкоўнай уніі шлях духоўна-культурнай інтэграцыі з Захадам, які, у адрозненне ад Брэсцкага, грунтаваўся на добраахвотнасці, паступовасці, захаванні палітычнай незалежнасці, этнічнай і рэлігійнай адметнасці і свабоды. Ідучы па гэтым шляху, яны зрабілі для беларуска-ўкраінскай культуры больш, чым уніяты. Гэты (назавём яго «кіева-магілянскім») шлях быў па сутнасці працягам у канкрэтна-гістарычных умовах той лініі, якая была высунута беларускім і ўкраінскім Адраджэннем, прапанавана яго выдатнымі прадстаўнікамі – Ф. Скарынам, М. Гусоўскім, В. Цяпінскім, С. Будным, Л. Сапегам, Д. Зізаніем і інш. [Нічик 1991; Падокшын 1990b].

3.2. Перадумовы уніі

Брэсцкая царкоўная унія 1596 г. не пачыналася таемнай змовай беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных епіскапаў або паездкай у Рым Іпація Пацея і Кірылы Цярлецкага. Яна таксама не з'яўлялася выключна вынікам папскай дыпламатыі, дзейнасці каталіцкай Контррэфармацыі, езуіцкай прапаганды, палітычнага прымусу з боку ўрада Рэчы Паспалітай. Ідэя царкоўнай уніі вынікала з самой сутнасці грамадскага і духоўна-культурнага жыцця Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага, была абумоўлена асаблівым характарам яго геапалітычнага становішча, барацьбой за захаванне дзяржаўнай незалежнасці.

Геапалітычнае становішча ВКЛ коратка фармулюецца наступным чынам: «паміж Усходам і Захадам». З духоўна-гістарычнага пункту гледжання – гэта існаванне на скрыжаванні дзвюх хрысціянскіх канфесій і культур – праваслаўнай і каталіцкай, усходне- і заходнееўрапейскай. З пункту гледжання дзяржаўна-палітычнага – гэта становішча паміж Рускай дзяржавай і Польшчай. Трэба адзначыць, што геапалітычнае становішча Беларусі паміж Усходам і Захадам, Польшчай і Расіяй уяўляе сабою стала дзейны фактар, які на

працягу амаль усёй гісторыі ўплываў і ўплывае на сацыяльна-эканамічнае, дзяржаўнае, духоўна-культурнае жыццё беларускага народа, яго менталітэт. Без уліку гэтага фактару нельга правільна, адэкватна ацаніць многія гістарычныя падзеі і ў іх ліку гісторыю уніі, спасцігнуць сэнс той драматычнай і трагічнай барацьбы, якая разгарнулася вакол яе, зразумець яе далейшы лёс і вынікі.

Спецыфічнае духоўна-культурнае становішча ВКЛ, у прыватнасці Беларусі, на працягу многіх стагоддзяў вымагала вырашэння шэрагу важных для існавання народа, грамадства, дзяржавы праблем. У першую чаргу гэта праблема мірнага суіснавання праваслаўнага, каталіцкага, а потым і пратэстанцкага супольніцтваў, карацей кажучы, праблема рэлігійнай згоды. На працягу XIII–XVI стст. вялікакняжацкі ўрад у цэлым даволі паспяхова вырашаў гэту праблему серыяй грамат, прывілеяў і іншых прававых актаў, усталёўваючы ў краіне адносную рэлігійную цярпімасць. Па-другое, гэта праблема ўзгаднення, сінтэзу дзвюх культур, на скрыжаванні якіх знаходзілася Беларусь, – усходнееўрапейскай, падставай якой з'яўлялася грэка-візантыйская цывілізацыя, і заходнееўрапейскай, у аснове якой ляжала лацінская духоўная традыцыя. З цягам часу перад беларускім грамадствам узнікае трэцяя, не менш важная культурна-гістарычная праблема – праблема захавання духоўна-культурнай ідэнтычнасці, абароны нацыянальнай беларускай культуры ад пагрозы яе растварэння ў польскай, а потым і ў рускай культуры.

Што датычыць геапалітычнага становішча «паміж Польшчай і Рускай дзяржавай», то яно абумоўлівала неабходнасць непарыўнай, шматвяковай барацьбы ВКЛ, Беларусі за сваю незалежнасць, дзяржаўны суверэнітэт.

Адным са сродкаў захавання дзяржаўнай і духоўна-культурнай незалежнасці з'яўлялася імкненне да стварэння самастойнай Царквы, якое на працягу шматвяковай гісторыі мела некалькі мадыфікацый. Найбольш значнымі з іх былі ідэя незалежнай беларуска-ўкраінскай праваслаўнай мітраполіі і ідэя уніі Праваслаўнай і Каталіцкай царквы. Пэўным колам у Заходняй Еўропе, Польшчы, ВКЛ здавалася, што шляхам глабальнага царкоўнага кампрамісу, рэлігійнай згоды паміж Усходняй і Заходняй царквой магчыма вырашыць праблему супрацьстаяння Захаду і Усходу, Рэчы Паспалітай і Рускай дзяржавы. Для шэрага грамадскіх і царкоўных дзеячаў царкоўная унія з'яўлялася таксама сродкам інтэграцыі Беларусі ў Заходнюю Еўропу.

Ужо першыя вялікія кіеўскія князі разумелі, што незалежная Царква ўмацоўвае суверэнітэт дзяржавы. Таму на мітрапаліцкі прастол

яны імкнуліся пасадзіць не прызначанага з Канстанцінопаля грэка, а свайго – кіеўскага, смаленскага, полацкага – святара. Пазней гэтак жа паводзілі сябе вялікія князі літоўскія і маскоўскія. Як вядома, першым мітрапалітам-славянінам быў Іларыён (1051 г.), адзін з найбольш адукаваных людзей свайго часу, аўтар знакамітага «Слова пра Закон і Боскую ласку». Другім шырокавядомым тутэйшым мітрапалітам быў Клімент Смаляціч (1147 г.), «кніжнік і філосаф, якога ў рускай зямлі яшчэ не было», як адзначае летапіс. Характэрна, што Клімента як выразніка мясцовай, заходнеправаслаўнай царкоўнай аўтаноміі падтрымліваў вялікі кіеўскі князь Ізяслаў, у той час як супраць яго кандыдатуры выступіў уладзіміра-суздальскі князь, заснавальнік Масквы Юрый Даўгарукі. Барацьба, якая разгарнулася вакол кандыдатуры Клімента Смаляціча, сведчыла пра ўзнікненне супярэчнасці ў арганізацыйна-царкоўнай арыентацыі заходняй і ўсходняй часткі Кіеўскай Русі.

Першую спробу стварыць асобную мітраполію на ўсходніх ускраінах Кіеўскай Русі зрабіў суздальскі князь Андрэй Багалюбскі (1155 г.). Ён абвясціў епіскапам Растоўскім і Суздальскім папа Фёдара, аднак Канстанцінопальскі патрыярх не прызнаў новай мітраполіі. Супраць таксама выступілі паўднёва-заходнія князі і епіскапы. Дарэчы, гэта быў той самы Фёдар, або Федарэц, раскольніцтва і неканонічнасць дзеянняў якога выкрываў беларускі епіскап Кірыла Тураўскі. Паступова Паўночна-Усходняя Русь пачынае лічыць сябе адметнай ад Русі Паўднёва-Заходняй, а Суздаль, Уладзімір, Растоў Вялікі, а потым і Масква пачынаюць супрацьпастаўляць сябе Кіеву. Яскравым сведчаннем гэтага з'яўляецца паход Андрэя Багаслоўскага ў 1171 г. на Кіеў, у выніку чаго «маці гарадоў рускіх» была аддадзеная страшэннаму разрабаванню, прычым асабліва пацярпелі цэрквы і манастыры.

Даследчыкі аднадушна адзначаюць, што Кіеўская Русь была дзяржавай еўрапейскай і талерантнай [Карташев 1991а:263–266]. Яе землі падтрымлівалі інтэнсіўныя гандлёвыя, палітычныя, культурныя, дынастычныя адносіны з Усходам і Захадам. Купцы і іншыя чужаземцы, якія жылі галоўным чынам у заходніх і паўднёва-заходніх гарадах, мелі права вызнаваць сваю веру. У Полацку, Смаленску, Кіеве, Ноўгарадзе Вялікім існавалі каталіцкія цэрквы і нават асобныя кварталы, дзе жылі іншаземцы. Падзел Хрысціянскай царквы на Усходнюю і Заходнюю (1054 г.) і ўзнікшыя ў гэтай сувязі супярэчнасці ў большай ступені закранулі паўночна-ўсходняе пра-

васлаўе. На заходніх і паўднёва-заходніх землях Кіеўскай Русі, якія потым увайшлі ў склад ВКЛ, дамінавала верацярпімасць.

У выніку распаду Кіеўскай Русі пасля мангола-татарскага нашэсця азначыліся тры цэнтры, якія прэтэндавалі на дзяржаўную гегемонію: паўднёва-заходні (Галіч, Уладзімір-Валынскі, Львоў), паўночна-заходні (Новагародак, Вільня, Полацк) і паўночна-заходні (Уладзімір, Суздаль, Цвер, Масква). Калі паўночна-ўсходнія княствы ў сваёй палітычнай дзейнасці абапіраліся галоўным чынам на мангола-татарскіх ханаў, то паўднёва-заходнія, заходнія і паўночна-заходнія землі былой Кіеўскай Русі арыентаваліся на падтрымку заходніх краін і Заходняй царквы. Усё гэта не магло не ўплываць на менталітэт усходняга і заходняга праваслаўя. Між тым Кіеў стаў вельмі небяспечным для праваслаўных мітрапалітаў, таму яны часцей жывуць у паўночна-ўсходніх гарадах Русі (Уладзімір, Цвер). У 1300 г. пасля чарговага разграблення мангола-татарамі Кіева Кіеўскі мітрапаліт пераносіць сваю рэзідэнцыю ва Уладзімір. Устрывожаны ўтварэннем Уладзімірскай мітраполіі, галіцка-валынскі князь дабіўся ад візантыйскага імператара і патрыярха ператварэння Галіцкай епіскапіі ў мітраполію (1302 г.), але ж яна праіснавала нядоўга. Галіцкая мітраполія то адкрывалася, то закрывалася, і ў апошнім рашучая роля належыць уладзіміра-маскоўскім мітрапалітам, якія прыкладалі ўсе намаганні, каб падпарадкаваць сваёй уладзе Паўднёва-заходнюю і Заходнюю царкву.

У пачатку XIV ст. адбываецца гістарычная і нават лёсавызначальная падзея ў жыцці ўсходнеславянскіх зямель – узвышэнне маскоўскага князя, якога падтрымала Праваслаўная царква. Справа ў тым, што сапернік Масквы цвярскі князь Міхаіл Яраславіч, які з'яўляўся адначасова і вялікім князем уладзімірскім, г. зн. галоўным сярод рускіх князёў, дапусціў вялікую палітычную памылку: ён не прызнаў мітрапаліта Пятра, які быў пастаўлены Канстанцінопалем. Гэта выкарыстаў маскоўскі князь Юрый Данілавіч, які стаў на бок мітрапаліта. Апошні ператварыўся у палкага прыхільніка Юрыя і жыў часцей у Маскве, чым ва Уладзіміры. Хаўрус Масквы з галавой Праваслаўнай царквы адыграў істотную ролю ў яе перамозе над сапернікамі за палітычнае першынство. Саюз гэты ўмацаваўся пры Іване Данілавічу Каліце, які пры падтрымцы Праваслаўнай царквы атрымаў у золатаардынскага хана ярлык на вялікае княжанне, перамогшы свайго галоўнага саперніка – цвярскога князя. У 1355 г. рашэннем Канстанцінопальскага патрыяршага

сінода рэзідэнцыя кіеўскіх мітрапалітаў была перанесена ва Уладзімір, фактычна ж мітрапаліт жыў у Маскве.

Праблема аўтаноміі Заходнеправаслаўнай царквы з'яўлялася вельмі важнай у агульнапалітычнай дзейнасці вялікіх князёў літоўскіх. Гэта і не дзіўна, бо значную частку дзяржавы складалі беларуска-ўкраінскія землі з праваслаўным насельніцтвам. Каля 1320 г. вялікі князь Гедымін дабіўся адкрыцця новай мітраполіі з цэнтрам у Навагародку, у якую ўваходзілі Полацкая і Тураўская епархіі. Аднак у выніку намаганняў маскоўскага мітрапаліта яна хутка была закрыта.

Прыблізна з сярэдзіны XIV ст. пачынаецца сур'ёзнае палітычнае супрацьстаянне паміж ВКЛ і Маскоўскім княствам. Абодва лідары гэтых дзяржаў – вялікі князь літоўскі Альгерд Гедымінавіч і вялікі князь маскоўскі Дзімітрый Іванавіч – прэтэндавалі на ролю збіральнікаў «рускіх» зямель. Саюзнікамі Альгерда былі яго цесць, цвярскі князь Міхаіл Аляксандравіч (дзед Ягайлы), смаленскі князь, Ноўгарад Вялікі.

Альгерд прыклаў вялікія намаганні, каб перамясціць духоўнаадміністрацыйны цэнтр усходнеславянскага праваслаўя ў ВКЛ. У 1354 г. ён паспрабаваў пасадзіць на мітраполію ў Кіеве свайго сваяка Рамана. Яго сапернікам выступіў маскоўскі стаўленік Алексій. Урэшце Канстанцінопалем было прынята кампраміснае рашэнне: Алексій стаў мітрапалітам, а пад уладу Рамана апрача Полацкай і Тураўскай епархій аддаваліся Уладзіміра-Валынская, Луцкая, Холмская, Галіцкая і Перамышльская. Пасля далучэння да ВКЛ Чарнігава і Бранска Раман стаў і бранскім епіскапам.

У 1373 г. у ВКЛ з'явіўся пасланец Канстанцінопальскага патрыярха іераманах Кіпрыян (Цыпрыян) Цамблак. Ён увайшоў у давер да Альгерда і са згоды Канстанцінопаля быў пастаўлены мітрапалітам «Кіеўскім, Галіцкім і ўсяе Русі» (1375 г.). Масква катэгарычна адвергла яго ў гэтай якасці. У 1378 г., пасля смерці Маскоўскага мітрапаліта Алексія, Кіпрыян прыехаў у Маскву з мэтай аб'яднаць праваслаўныя цэрквы ВКЛ і Вялікага княства Маскоўскага. Але ж па загадзе Дзімітрыя Іванавіча быў арыштаваны і высланы за межы Маскоўскай дзяржавы. Неўзабаве Кіпрыян Цамблак памірыўся з маскоўскім князем і стаў Маскоўскім мітрапалітам.

Каталіцтва пачало пранікаць у ВКЛ яшчэ да Крэўскай уніі. Пасля яе заключэння (1385 г.) адбываецца масавае хрышчэнне літоўцаў і каталіцтва, як і праваслаўе, становіцца дзяржаўным веравыз-

наннем. Нягледзячы на тое што ў асобе каталіцызму з'явіўся моцны канкурэнт, Праваслаўная царква застаецца ў ВКЛ даволі ўплывовым царкоўна-ідэалагічным і сацыяльна-палітычным інстытутам, за якім стаяла значная большасць прадстаўнікоў пануючага класа і простага народа – сялян, мяшчан. Моцнай падтрымкай праваслаўнага веравызнання ў ВКЛ з'яўлялася дамінуючая роля культуры славянскага этнасу, дзяржаўнае становішча беларускай мовы.

Зразумела, што сваім хаўруснікам заходняе праваслаўе заўсёды лічыла праваслаўе ўсходняе. Але натуральныя рэлігійна-царкоўныя сувязі паміж гэтымі галінамі адзінага веравызнання разбураліся наяўнымі дзяржаўнымі інтарэсамі і ўзрастаючым палітычным саперніцтвам паміж Вялікім Княствам Літоўскім, Рускім і Жамойцкім і Маскоўскай дзяржавай. Становішча праваслаўя пачало рэзка пагаршацца пасля Гарадзельскай пастановы 1413 г., згодна з якой на высокія дзяржаўныя пасады ў ВКЛ прызначаліся толькі асобы рымска-каталіцкага веравызнання [Белоруссия в эпоху:115–118]. Разам з тым вялікія князі як палітыкі разумелі, што бірэлігійнасць асноўнага насельніцтва ВКЛ тоіць у сабе пэўную сацыяльна-палітычную небяспеку. У гэтай сувязі ўзнікненне ідэі уніі было натуральнай з'явай. Калі ў 1396 г. Вільню наведаў Маскоўскі мітрапаліт Кіпрыян Цамблак, паміж ім і Ягайлам адбылася размова аб неабходнасці уніі паміж Праваслаўнай і Рымска-каталіцкай цэрквамі. Кароль і мітрапаліт звярнуліся да Канстанцінопальскага патрыярха, які падтрымаў гэтую ідэю, аднак адзначыў, што рэалізацыю яе трэба адкласці ў сувязі з вайной супраць турак.

Царкоўная палітыка Вітаўта, як і іншых вялікіх князёў, вынікала з яго агульнадзяржаўнай дзейнасці. Імкненне да царкоўнай аўтаноміі і уніі з'яўлялася часткай яго ўнутранай і знешняй палітыкі, яго супрацьстаяння і барацьбы за гегемонію з Маскоўскай дзяржавай. Яшчэ да Грунвальда Вітаўт звярнуўся да Канстанцінопальскага патрыярха з просьбай прызначыць мітрапалітам «усяе Русі» полацкага епіскапа Феадосія і рэзідэнцыяй яго зрабіць Кіеў. Аднак візантыйскі імператар і патрыярх падтрымалі Маскву, і мітрапалітам быў пастаўлены грэк Фоцій. У пачатку 1414 г. адбыўся сход беларуска-ўкраінскіх епіскапаў, якія звярнуліся да вялікага князя са скаргай на мітрапаліта Фоція, у выніку чаго Вітаўт адмовіўся ад апошняга і вылучыў на мітрапаліцкі прастол свайго кандыдата – Грыгорыя Цамблака, пляменніка былога мітрапаліта Кіпрыяна [Словарь книжников:175–180]. Ён быў выдатным царкоўным

і культурным дзеячам Балгарыі, Малдавіі, Сербіі, таленавітым пісьменнікам, якога пазбавіла радзімы і вымусіла вандраваць турэцкая дэспатыя. Восенню 1414 г. на Саборы праваслаўных царкоўных іерархаў ВКЛ, які быў скліканы па ініцыятыве вялікага князя, Грыгорый Цамблак быў выбраны мітрапалітам. Ён накіраваўся ў Канстанцінопаль для пастаўлення, але яго апярэдзіў маскоўскі стаўленік Фоцій.

У пачатку 1415 г. Вітаўт зноў склікае сабор, на якім пераконвае беларускіх і ўкраінскіх епіскапаў без санкцыі патрыярха паставіць Цамблака на мітраполію. 15 лістапада 1415 г. на саборы ў Навагародку гэта было зроблена. Вось як апавядае пра гэтую з'яву Густынскі летапіс: «У год 6923 (1415) Вітаўт, вялікі князь літоўскі, бачачы, што Святая Сафія, стольная царква мітрапаліта, не мае гаспадара, як асірацелая ўдава, сваёй красы пазбаўлена, і ва ўсёй Кіеўскай мітраполіі няма парадку, а мітрапаліты, прыйшоўшы з Масквы, толькі пра тое клапоцяцца, каб, што каштоўнае ў Сафіі знайшоўшы, сабе ўзяць, а таксама даніну ў святароў і іншых хрысціян сабраўшы, у маскоўскую зямлю з сабою вынесці, шкадаваў з-за гэтага, а яшчэ падумаў і пра тое, каб не змяншалася багацце зямлі Рускай і загадаў усім епіскапам і святарскаму кліру сабрацца на з'езд. І калі сабраліся, паводле яго волі (у Навагародку), усе епіскапы: Ісая Чарнігаўскі, Феадосій Полацкі, Дыяніс Луцкі, Герасім Уладзімірскі, Харытон Холмскі, Яўфімій Тураўскі і іншыя святары і шмат баяраў, сказаў ім Вітаўт: «Пастаўце сабе мітрапаліта ў маёй дзяржаве, у Кіеве, па даўнім звычаі, бо хоць я і іншай веры, але шкадую, што так запусцела і забяднела ў маёй дзяржаве ваша Кіеўская мітраполія, бо маскоўскія мітрапаліты клапоцяцца не пра вас, а пра прыбыткі ад вас. Калі ж не захочаце тут паставіць сабе мітрапаліта, то пасля той, хто пойдзе за мітрапаліта ў Маскву, выносячы казну з маёй дзяржавы ў іншую краіну, смерцю згіне». Яны ж, усе епіскапы, увесь святы сабор і ўсе баяры, бачачы дабрачыннае жаданне князя і падпарадкуючыся яго волі, аднадушна абралі на мітраполію высокашаноўнага мужа Грыгорыя Цамблака. Вітаўт жа паслаў ад усіх епіскапаў і ад сябе свяцейшаму патрыярху Калісту грамату з просьбаю блаславіць пасвячэнне іншага мітрапаліта Кіеву, а таксама апісаў прычыны, чаму не хоча мітрапалітаў маскоўскіх. Свяцейшы ж патрыярх ... блаславіў Грыгорыя (Цамблака) на мітраполію Кіеўскую, яго і пасвяцілі, па блаславенні патрыяршым, 15 лістапада. І з таго часу пачалі быць два мітрапаліты, адзін у Кіеве, а другі

ў Маскве» [Гісторыя мастацтва 1988:144–145]. У акружной грамаце з прычыны такога пастаўлення беларускія і ўкраінскія епіскапы спасылаліся на прэцэдэнт – пастанаўленне Клімента Смаляціча. Яны абвясцілі аб адрачэнні ад Маскоўскага мітрапаліта. Патрыярх і Фоцій аддалі Цамблака анафеме. Кафедра Беларуска-ўкраінскага мітрапаліта спачатку знаходзілася ў Кіеве, але пасля 1416 г., калі Кіеў у чарговы раз быў разрабаваны крымскімі татарамі, Цамблак перанёс сваю рэзідэнцыю ў Вільню і Навагародак.

У 1418 г. на чале вялікай дэлегацыі, у якую ўваходзілі не толькі прадстаўнікі ВКЛ, але Вялікага Ноўгарада, Малдавіі і інш., Грыгорый Цамблак накіраваўся ў Канстанцу, дзе павінен быў адбыцца XVI Усяленскі сабор Каталіцкай царквы. Мэта візіту, відаць, была вызначана загадзя з Ягайлам і Вітаўтам: дабіцца больш-менш шчыльнага хаўрусу паміж Каталіцкай і Праваслаўнай царквой. У сваіх дзвюх прамовах на саборы Цамблак заклікаў да аднаўлення былога адзінства хрысціянства. Ён прапанаваў склікаць спецыяльны сабор аб веры і ў свабоднай дыскусіі, кіруючыся ўзаемнай цярпімасцю, вырашыць усе спрэчныя патанні. Вынікам павінен з'явіцца раўнапраўны саюз паміж Каталіцкай і Праваслаўнай царквой [З гісторыі 1996:20–21]. На думку даследчыкаў, Цамблак з'яўляўся першым аўтарам гуманістычнай мадэлі царкоўна-рэлігійнай згоды [Виноградов 1991], уніі каталіцтва і праваслаўя ў агульнахрысціянскім маштабе. Аднак план Цамблака не быў ухвалены ні Папам Рымскім, ні большасцю праваслаўных епіскапаў. Ён вярнуўся ў Вільню і, па некаторых звестках, памёр у 1419 г. Па другіх – з'ехаў у праваслаўную Малдавію, дзе пад імем схімніка Гаўрылы займаўся асветніцкай дзейнасцю, а ў 1452 г. ва ўзросце 88 гадоў памёр. Ёсць даныя аб кантактах з Рымам адносна уніі ў 1434 г. вялікага князя Свідрыгайлы Альгердавіча і праваслаўнага смаленскага епіскапа Герасіма [Гісторыя мастацтва 1988:13].

У шырокавядомым Ферара-Фларэнтыйскім саборы прыняў удзел Кіеўскі мітрапаліт (ён жа мітрапаліт Маскоўскі) Ісідар. 5 ліпеня 1439 г. ён сярод іншых падпісаў Фларэнтыйскую унію, якая прадугледжвала стварэнне адзінай Хрысціянскай царквы. Па дарозе ў Маскву Ісідар наведаў Вільню, дзе яго дзейнасць была ўхвалена. Але зусім інакш ён быў сустрэты ў Маскве. Там Ісідар быў абвешчаны ерэтыкам і сасланы ў Чудаў манастыр. Але адтуль ён хутка збег у Навагародак да вялікага князя Казіміра, а потым пераехаў у Рым [Словарь книжников:449–450].

У гады вялікага княжання Казіміра Ягайлавіча (1447–1482 гг.) была прадпрынята новая, даволі ўдалая спроба ўтварэння праваслаўнай аўтакефаліі. У 1458 г. Казімір даў згоду на заснаванне асобнай праваслаўнай мітраполіі для ВКЛ. Намінальным мітрапалітам стаў Ісідар. Але паколькі ён быў вельмі стары, то застаўся ў Рыме, а кіраваць Беларуска-ўкраінскай царквой прыслаў свайго вучня Грыгорыя, які праз некаторы час быў пасвячоны ў сан мітрапаліта. Усе беларускія і ўкраінскія епіскапы, апрача чарнігаўскага і бранскага, ухвалілі гэтае прызначэнне. На думку А. В. Карташова, менавіта «адсюль пачынаецца асобная гісторыя Заходнерускай царквы, і ад Грыгорыя вядзе свой пачатак шэраг незалежных ад Масквы заходнерускіх мітрапалітаў» [Карташев 1991а:365]. Адзіная Усходнеславянская праваслаўная царква падзялілася на царкву Маскоўскую, або Рускую, і царкву Літоўска-галіцкую, або Беларуска-ўкраінскую, «якая з тых часоў пачынае жыць сваім асаблівым жыццём, пры своеасаблівых палітычных і культурных умовах» [Тамсама:366]. Казімір аддаў пад уладу Грыгорыя Кіеўскую мітраполію і ўсе 9 праваслаўных епархій. У Вялікім Княстве – Полацкую, Смаленскую, Чарнігаўскую, Луцкую, Тураўскую, Уладзімірскую; у Польшчы – Галіцкую, Перамышльскую і Холмскую. Характэрна, што Канстанцінопальскі патрыярх устаў на бок Грыгорыя і параіў Маскве прызнаць яго адзіным мітрапалітам. Аднак Іван ІІІ забараніў апошняму перасякаць межы Рускай дзяржавы. Трэба адзначыць, што са з’яўленнем на маскоўскім троне Івана ІІІ, выдатнага дзеяча, аднаго з галоўных архітэктараў расійскай вялікадзяржаўнай палітыкі, адносіны паміж Вільняй і Масквой рэзка пагоршыліся. Пры Іване ІІІ Масква ўсё больш набірае моцы і пачынае цясніць свайго саперніка, у той час як ВКЛ пад націскам з Усходу паступова страчвае свае пазіцыі. Адчуўшы моц вялікага князя маскоўскага, да яго пачынаюць перабягаць праваслаўныя князі, уладанні якіх знаходзіліся на мяжы з Маскоўскай дзяржавай і раней уваходзілі ў склад ВКЛ, – Бельскія, Мажайскія, Шамякі, Масальскія і іншыя са сваімі вотчынамі – Чарнігавам, Старадубам, Гомелем, Любічам, Рыльскам, Ноўгарад-Северскім і інш. У 1492–1494 гг. адбылася першая адкрытая вайна паміж Маскоўскай дзяржавай і ВКЛ, у выніку якой да першай адышлі Вяземскае княства і землі ў басейне верхняй Акі. ВКЛ адмовілася ад прэтэнзій на Ноўгарад Вялікі, Пскоў, Цвер, Разань, прызнала ўсе ад’езды ўдзельных князёў. Спробай палепшыць адносіны паміж Вільняй

і Масквой быў шлюб вялікага князя літоўскага Аляксандра Казіміравіча з дачкой Івана III – Аленай. Але ж і гэта не прыпыніла экспансіі Маскоўскай дзяржавы, якая выкарыстоўвала ў гэтым нават крымскіх татар [Гісторыя мастацтва 1988:159–164].

Пасля смерці Грыгорыя (1473 г.) беларуска-ўкраінскім мітрапалітам стаў смаленскі епіскап Місаіл (1475–1480 гг.), які быў прыхільнікам уніі. Місаіла актыўна падтрымлівалі дзве найбольш уплывовыя праваслаўныя ўстановы ВКЛ – Кіева-Пячэрская лаўра і Віленскі Свята-Траецкі манастыр, а таксама пэўная колькасць знатных праваслаўных свецкіх асоб, якія былі параднёныя з каталіцкімі фаміліямі. Ад іх імя Папе Сіксту IV у 1476 г. была накіравана пісьмовая просьба аб мэтазгоднасці і неабходнасці аб'яднання цэркваў.

З 1480 г. у ВКЛ усталявалася даволі дэмакратычная працэдура пасаджэння праваслаўных мітрапалітаў: са згоды вялікага князя яны выбіраліся саборам, а патрыяршае пасвячэнне атрымлівалі на месцы ад патрыяршага экзарха. Гэта ўжо быў пэўны крок да аўтакефаліі. Беларуска-ўкраінскія мітрапаліты жылі галоўным чынам у Вільні, але фармальна іх рэзідэнцыяй лічылася Кіева-Пячэрская лаўра. У канцы XV ст. зноў была зроблена спроба рэалізацыі ўніяцкай ідэі, ініцыятарам якой выступаў Беларуска-ўкраінскі мітрапаліт, смаленскі епіскап Іосіф (1497–1501 гг.). Ён уступіў у кантакт з Рымскім Папам Аляксандрам VI. Пры гэтым рымска-каталіцкі бок вызначае шэраг дагматычных адрозненняў, якія перашкаджаюць аб'яднанню: праваслаўныя 1) не вызнаюць, што Святы Дух зыходзіць і ад Сына (филиокве); 2) прычашчаюцца квасным хлебам; 3) карыстаюцца не толькі вінаградным, але і ягадным віном; 4) пад абодвума відамі прычашчаюць усіх, нават немаўлят; 5) не прызнаюць чысцілішча; 6) не прызнаюць першынство Рымскага Папы.

3.3. Станаўленне вялікадзяржаўнай ідэалогіі

На жаль, пры даследаванні гісторыі царкоўнай уніі гэтай праблеме не надаецца належнай увагі. Між тым без яе высвятлення мы не зразумеем не толькі гісторыі ўніяцтва ва ўсходнееўрапейскім рэгіёне, але і наогул складаных і супярэчлівых палітычных і духоўна-культурных адносін паміж ВКЛ, Польшчай і Рускай дзяржавай на працягу многіх стагоддзяў. Самадзяржаўна-вялікадзяржаўная

ідэалогія вызначала гістарычную практыку Расіі, яе ўнутраную і знешнюю палітыку, у тым ліку адносіны з ВКЛ, а потым і Рэччу Паспалітай. Усе войны, якія вяла Руская дзяржава супраць ВКЛ і Рэчы Паспалітай, уся яе рэлігійна-царкоўная палітыка, у тым ліку адносіны да уніі, яе культурныя сувязі з Захадам і г. д. былі абумоўлены прынцыпамі гэтай ідэалогіі. Яе падставай былі наступныя палажэнні: 1) самадзяржаўе з'яўляецца адзінай аптымальнай палітычнай сістэмай улады; 2) рускі цар – адзіны уладар «усяе Вялікія, Малыя і Белыя Русі»; 3) рускае праваслаўе з'яўляецца адзінай праўдзівай рэлігіяй.

Трэба адзначыць, што самадзяржаўе не з'яўляецца нейкай «няправільнай» формай палітычнай улады. На пэўным этапе гістарычнага развіцця, у пэўных умовах геапалітычнага існавання народа самадзяржаў'е з'яўляецца аптымальнай палітычнай сістэмай, якая дае магчымасць народу, нацыі выжыць, самазахавацца. Менавіта самадзяржаўная форма ўлады дала магчымасць выжыць і самазахавацца рускаму народу ў перыяд так званага мангола-татарскага іга, атрымаць перамогу ў ваенна-палітычным саперніцтве з ВКЛ, а потым і Рэччу Паспалітай, супрацьстаяць іншым знешнім сілам, стварыць моцную шматнацыянальную дзяржаву – імперыю і г.д. Аднак, зрабіўшы свой палітычны выбар на карысць самадзяржаўя, пайшоўшы па маскоўскім, а не наўгародскім шляху, рускі народ захаваў агульнае, дзяржаўнае, але страціў асобнае, індывідуальнае. Галоўным чынам ён страціў сваю асабістую свабоду, якая была цалкам і поўнасцю падпарадкавана дзяржаўным інтарэсам.

Руская самадзяржаўна-вялікадзяржаўная ідэалогія была падрыхтавана папярэднім палітычным развіццём усходнеславянскага рэгіёна, яго шматвяковымі палітычнымі, царкоўнымі, культурнымі сувязямі з Візантыйскай імперыяй. Галоўную ролю ў яе сцвярджэнні адыграла Праваслаўная царква, ідэолагі якой пераносілі на палітычную сістэму спачатку Кіеўскай Русі, а потым і Маскоўскага Вялікага княства візантыйскія паняцці. Так, у аповесці пра Барыса і Глеба (XI в.) кіеўскі князь Уладзімір называўся аўтакратарам, або самадзержцам. У Мсціслаўскім Евангеллі (XII ст.) князі называюцца кесарамі, або царамі.

Пасля Фларэнтыйскай уніі (1439 г.) і асабліва падзення Канстанцінопаля (1453 г.) на маскоўскага вялікага князя пачынаюць глядзець як на спадчынніка візантыйскага імператара, галоўную надзею і апору праваслаўя. Прынацце патрыярхам і іншымі канстан-

цінопальскімі іерархамі Фларэнтыйскай уніі (якую Масква, як адзначалася, катэгарычна адвергла, а беларускія і ўкраінскія епіскапы ўхвалілі) паслужыла зачэпкай для абвінавачвання грэчаскага праваслаўя ў недасканаласці. Месца грэкаў у праваслаўным свеце, сцвярджалі маскоўскія ідэолагі, павінен заняць рускі народ, бо рускае праваслаўе больш дасканалае і сапраўднае, чым грэчаскае. Істотным чынам на фарміраванне новай ідэалогіі паўплываў крах Візантыйскай імперыі. Вялікі князь маскоўскі пачаў трактавацца як пераемнік палітычнай улады не толькі вялікіх князёў кіеўскіх, але і візантыйскіх імператараў. Ідэі гэтай ідэалогіі ўжо змяшчаліся ў творы суздальскага манаха Сімяона «Слово избрано...». Сцвярджаючы сваё права пераемніцы ўлады візантыйскага імператара, Масква абапіралася на новую версію гістарыясофскай канцэпцыі «чатырох царстваў», якая грунтавалася на прароцтве старазапаветнага Данііла. Гэтая версія ўзнікла ў XIV ст. у асяроддзі балгарскага цара Аляксандра і сербскага – Стэфана Душана, якія лічылі сябе нашчадкамі Рымскага, а больш сцісла – Візантыйскага царства. Аднак калі Балгарыя і Сербія былі захоплены туркамі, гэтая ідэя была перанесена ў Маскву паўднёваславянскімі манахамі і з энтузіязмам падтрымана маскоўскімі ідэолагамі.

Паміж вялікім князем маскоўскім і рускім мітрапалітам паступова складваецца сістэма адносін, якая атрымала назву «цэзарапапізму»: вялікі князь маскоўскі непасрэдна і аднаасобна зацвярджаў у сане мітрапаліта, пераняўшы гэтую працэдуру ад візантыйскіх імператараў. Руская праваслаўная царква паступова пападала ў залежнасць ад свецкай улады і па сутнасці станавілася дзяржаўнай. Першым мітрапалітам, якога афіцыйна зацвердзіў вялікі князь маскоўскі, быў Феадосій (1461–1464 гг.).

Фактычнае ператварэнне велікакняжацкай улады ў царскую звязана з дзейнасцю Івана III Васільевіча (1462–1505 гг.). Калі ў 1470 г. Канстанцінопальскі патрыярх, адмовіўшы маскоўскую кандыдатуру, прызначыў мітрапалітам «усяе Русі» беларуска-літоўскага стаўленіка Грыгорыя, Іван III загадаў не пускаць апошняга не толькі ў Маскву, але і ў Ноўгарад Вялікі. Ноўгарад Вялікі, таксама як і Пскоў, Цвер, імкнучыся захаваць сваю палітычную незалежнасць ад Масквы, як правіла, шукаў падтрымкі ў ВКЛ, і нярэдка наўгародскія архіепіскапы выказвалі сваю прыхільнасць не маскоўскім, а беларуска-ўкраінскім праваслаўным мітрапалітам, што адбылося і на гэты раз. Іван III вырашыў пакончыць з палітычнай і царкоўнай

самастойнасцю Наўгародскай рэспублікі, што і зрабіў у тым жа 1470 г. У горад было ўведзена войска, вялікая колькасць жыхароў забіта, а іх маёмасць разрабавана, шматлікія баярскія роды пераселены ў Маскоўскую дзяржаву. (Практыку перасялення самадзяржаўная ўлада шырока выкарыстоўвала ў другой палове XVII ст. адносна беларусаў.)

Вялікую ролю ў станаўленні ідэалогіі і практыкі самадзяржаўя адыгралі такія з'явы, як вызваленне Масквы ад мангола-татарскага іга (1480 г.), шлюб Івана III з пляменніцай апошняга візантыйскага імператара Зосяй Палеалог, увядзенне ў якасці рускага дзяржаўнага сімвала герба Візантыйскай імперыі – двухгаловага арла (1480 г.). Іван III першы з маскоўскіх князёў называў сябе «самадзержцам», «гасударом, вялікім царом усяе Русі». Яго сын Васілій III (1505–1583 гг.) загадаў тытулаваць сябе «Божай міласцю цар і вялікі князь». Менавіта ў яго княжанне склалася цвёрдае перакананне, што Масква з'яўляецца «трэцім Рымам», спадчынніцай Візантыйскай імперыі. Гэта знайшло адлюстраванне ў творы Дзімітрыя Герасімава «Повесть о белом клобуке», ананімных творах «Сказание о Вавилонском царстве», «Сказание о великих князьях Владимирских», «Послание некоего Спиридона Саввы о мономаховом венце» (1523 г.).

Тэарэтыкам самадзяржаўя быў Іосіф Волацкі, дарэчы, беларус па паходжанні (сапраўднае прозвішча – Саня, або Санін). У сваіх пасланнях да Івана III ён сцвярджае, што «царь убо властию подобен вышнему Богу» [Словарь книжников:436], яму павінны падпарадкоўвацца не толькі свецкія, але і духоўныя. Іосіф Волацкі вучыў аб вяршэнстве свецкай улады над царкоўнай [Иосиф 1855; Хрущов 1868]. Не здзіўляе, што першы рускі цар Іван Грозны (Жахлівы) лічыў «Асветнік» («Просветитель») Іосіфа Волацкага сваёй настольнай кнігай, часта яго чытаў і пазычаў з яго асобныя цытаты для сваіх твораў [Словарь книжников:437–438].

Аднак найбольш яскравае ўвасабленне імперская ідэя знайшла ў пасланнях прыхільніка Іосіфа Волацкага манаха пскоўскага Елізарава манастыра Філафея да Івана III, Васілія III, дзяка Мунехіна. Менавіта Філафею належаць добра вядомыя словы, з якімі ён звяртаўся да вялікага князя маскоўскага Васілія III: «Вся христианская церковь снидошася в твое едино: яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти... един ты во всей поднебесной христианом царь». Гэта былі галоўныя тэзы знакамітай вялікадзяржаўнай ідэалогіі «Масква – трэці Рым» [Малинин 1902].

Далейшае развіццё тэорыі самадзяржаўя знітавана з імем мітрапаліта Макарыя (1542–1563 гг.). Ён зрабіў моцны ўплыў на светапогляд маладога Івана IV, пераконваючы апошняга ў высокай годнасці царскай улады. Ён ініцыяваў першапачатковую рэфарматарскую дзейнасць цара (першы Земскі сабор 1550 г., Судзебнік і інш.). Ён жа ўсклаў на галаву Івана IV царскую карону. У сваёй прамове на вянчанні цара Макарый працытаваў Іосіфа Волацкага: «Слышите царие и разумейте, яко от Бога дана быть держава Вам и сила от Вышняга, вас бо Господь в Себе место избра на земли». Як вядома, Іван IV своеасабліва інтэрпрэтаваў гэтае павучанне мітрапаліта, узяўшы з яго ідэю неабмежаванасці сваёй улады і праігнараваўшы ідэю справядлівасці і любові ў адносінах да сваіх падданых. У 1551 г. Макарый склікаў царкоўны сабор, які атрымаў назву «Стоглавого». На ім мітрапаліт абвясціў маскоўскага цара апекуном усяго праваслаўнага хрысціянства (г. зн. і беларуска-ўкраінскага). Макарый імкнуўся ўстанавіць кантроль улады і Царквы над культурай. Пад яго кіраўніцтвам былі створаны грандыёзны кнігазбор старажытнарускіх помнікаў жыційнага, рытарычнага, царкоўна-павучальнага і гістарычнага зместу пад назвай «Великие Макариевские Четьи-Минеи» (1552 г.), «Сводная Кормчая» (кананічныя царкоўныя сачыненні), «Ніканаўскі летапіс», «Степенная Кніга» (генеалогія рускіх вялікіх князёў). У апошняй Макарый змясціў легенду пра наведванне Кіеўскай Русі апосталам Андрэем, які, на думку мітрапаліта, блаславіў самадзяржаўную ўладу і царкоўную іерархію. Тут жа была змешчана выдуманая гісторыя пра перадачу царскіх рэгалій ад візантыйскага імператара Канстанціна вялікаму кіеўскаму князю Уладзіміру Манамаху. «Аднак русскі патрыятызм, – іранічна заўважае Карташоў, – не супакоіўся на гэтых тэорыях, якія прадстаўлялі рускую царскую ўладу запазычанай у пазнейшы час у грэкаў. Побач з гэтымі была прыдумана байка аб спрадвечным і крэўным паходжанні рускай дынастыі ад старажытнарымскіх кесараў» [Карташев 1991а:439]. (Адзначым, што ў гэты ж самы час беларускія летапісцы і гісторыкі таксама стваралі міф пра паходжанне вялікіх князёў літоўскіх ад старажытнарымскіх патрыцыяў.) Яшчэ ў пасланні Спірыдона-Савы, якое было напісана пры Васілію III, бацьку Івана IV, сцвярджалася, быццам бы радавод рускіх князёў бярэ пачатак ад роднага брата рымскага імператара Аўгуста – Пруса. Тое ж самае было напісана і ў «Степенной Книге».

Ідэю «маскоўскі цар-нашчадак улады візантыйскіх імператараў» вельмі энергічна прапагандавалі праваслаўныя святары грэчаскіх

і славянскіх краін, якія апынуліся пад уладай турак. Гэта зразумела: Канстанцінопальскі патрыярх, Грэчаская, Балгарская, Сербская цэрквы матэрыяльна залежалі ад маскоўскага самадзяржаўя. У 1556 г. у Маскву за міласцінай, або, як тады гаварылі беларусы, ялмужнай, прыехаў мітрапаліт Іасаф. Ён быў прыхільна сустрэты і атрымаў больш, чым прасіў. Стаўшы Канстанцінопальскім патрыярхам у 1562 г., Іасаф прыслаў у Маскву саборную грамату, якой Івану IV надавалася права «быти и зватися царём законно и благочестиво». У пасланні патрыярха маскоўскі ўладар аб'яўляўся «царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана» [Карташев 1991а:440–441].

Усе гэтыя падзеі не маглі не паўплываць на палітычны светапогляд Івана IV. Сваю ўладу, уладу маскоўскага цара, ён лічыў не толькі боскай, але і абсалютнай, нікім і нічым не абмежаванай – ні саслоўнымі прадстаўнічымі інстытутамі, ні правам, ні мараллю. Пра гэта ён, як вядома, катэгарычна сцвярджаў у сваіх пасланнях да князя Андрэя Курбскага. На думку маскоўскага самадзержца, яго падданыя «от Бога павинные ему рабы». «У асобе Івана IV, – адзначае Карташоў, – прадстаўнікі царквы выгадавалі ўладу маскоўскага гасудара да такой вышыні і абсалютызму ... што ў выпадку якога-колечы сутыкнення носьбітаў вышэйшай царкоўнай улады з гасударамі першыя не былі гарантаваныя ад катастроф самых нечаканых» [Карташев 1991а:441].

І катастрофа хутка адбылася – пасля смерці мітрапаліта Макарыя (1563). Першай ахвярай гэтай катастрофы стала радавітае рускае баярства, якое не замахвалася на ўладу маскоўскага цара, але ж хацела, па прыкладзе сваіх беларускіх, украінскіх і літоўскіх «братоў па класе», захаваць за сабой «права голасу». У пэўнай ступені палітычным узорам для іх было Вялікае Княства Літоўскае, Рускае і Жамойцкае, дзе з даўніх часоў існаваў канстытуцыйны лад, прадстаўнічыя органы ўлады, кароль, які абавязаны быў падпарадкоўвацца закону. Для некаторых рускіх арыстакратаў (А. Курбскі і інш.) ВКЛ было не толькі пэўным палітычным эталонам, але і месцам, дзе можна было схавацца ад самавольства самадзяржаўнай улады, усё больш набываючай рысы тыраніі. Дыктатарскую палітыку Івана IV падтрымаў «сярэдні клас» – рускае дваранства, а таксама «народныя масы» – пасадскія людзі, сяляне, якія ўжо даўно забыліся пра дэмакратычныя традыцыі сваіх продкаў і самасвядомасць якіх грунтавалася на ідэі «моцнай рукі», самадзяржаўя. Значную

ролю ва ўсталяванні ў краіне неабмежаванай самадзяржаўнай улады адыграў незвычайны талент Івана IV як палітыка-дэмагога.

5 снежня 1564 г. цар з сям'ёй, дзяржаўнай скарбніцай і аховай пакінуў Маскву і праз некаторы час з Аляксандраўскай Слабады, што каля Уладзіміра, накіраваў мітрапаліту грамату, у якой абвінавачваў баяр у здрадзе, а праваслаўных святароў у тым, што яны абараняюць здраднікаў. У грамаце, адрасаванай «праваслаўнаму хрысціянству Масквы», цар сцвярджаў, што на народ ён не крыўдзіцца. Дэпутацыі ад станаў, якія прасілі яго не пакідаць трон, цар паставіў умову: не перашкаджаць яму ў барацьбе са здрадніцкай баярскай апазіцыяй. Хутка ён абвясціў аб увядзенні апрычніны – новай паліцэйска-рэпрэсіўнай сістэмы кіравання. Многія знатныя баярскія роды былі вынішчаны і баярская апазіцыя падаўлена. У краіне ўсталяваўся самадзяржаўна-тыранічны рэжым.

Аднак знайшліся і такія, хто выступіў супраць тыраніі маскоўскага цара. Адмоўна да апрычнага тэрору аднёсся Афанасій, які стаў Маскоўскім мітрапалітам пасля смерці Макарыя. Але хутка ён пазбавіўся сваёй пасады, хоць і захаваў жыццё. Інакш склаўся лёс яго пераемніка мітрапаліта Філіпа (1566–1568 гг.). Ён паходзіў з баярскага роду Колычавых, які Іван IV амаль што цалкам вынішчыў. У сакавіку 1568 г. у час службы ва Успенскім саборы мітрапаліт адкрыта абвінаваціў цара ў бязлітаснасці. Праз некаторы час там жа ён адмовіўся благаславіць цара-тырана. Іван IV дабіўся звяржэння мітрапаліта Філіпа. Апошні быў сасланы ў Цвярскі манастыр, дзе ў хуткім часе яго ўласнаручна задушыў Малюта Скуратаў (лістапад 1568 г.). Наступныя мітрапаліты не рызыкавалі ўмешвацца ў справы цара. Свайго апагея апрычніна дасягнула ў канцы 60-х–70-х гадах. Страшэннаму спусташэнню быў падвергнуты Ноўгарад Вялікі, палітычны лад якога набліжаўся да палітычнага ладу ВКЛ.

Маскоўская царква ўсё больш становіцца залежнай ад самадзяржаўя. Разам з тым яна паступова вызвалялася ад улады Канстанцінопальскага патрыярхату, адасобліваючыся ад Грэчаскай і Заходнеправаслаўнай царквы, ператвараючыся ў дзяржаўную Царкву. Эвалюцыя Рускай праваслаўнай царквы паказана А. І. Клібанавым у яго кнізе «Духоўная культура сярэднявечнай Русі». Сутнасць яе ў тым, што Праваслаўная царква, падпадаючы пад уплыў свецкай улады, становіцца прыладай унутранай і знешняй палітыкі самадзяржаўя [Клибанов 1996:99–104].

Самадзяржаўная ідэалогія і вялікадзяржаўны менталітэт рускага грамадства абумовілі абсалютную бесперспектыўнасць уніяцкай

ідэі ў Расіі, што і пацвердзіла гістарычная практыка. Перакрэсліваліся ўсе надзеі на ўніверсальную унію. Ідэя лакальнай уніі была прадвызначана. Але ж гэта азначала ўзмацненне канфрантацыі паміж Усходам і Захадам (ВКЛ, Польшчай, з аднаго боку, і Рускай дзяржавай – з другога), паміж каталіцтвам і праваслаўем. Непрымальнай для Расіі была таксама і ідэя верацярпімасці. Дарэчы, ад гэтай ідэі ў рэшце рэшт адмовіўся і ўрад Рэчы Паспалітай, які пераарыентаваўся на ідэю уніі.

3.4. Ідэі царкоўнай уніі ў другой палове XVI ст.

Новае жыццё, якое набыла ідэя царкоўнай уніі ў другой палове XVI ст., знітавана з шэрагам фактараў геапалітычнага, духоўна-культурнага і рэлігійна-царкоўнага характару. Адным з іх з’яўлялася ўзрастаючая пагроза незалежнасці ВКЛ, якая зыходзіла з боку Маскоўскай дзяржавы, у выніку чаго яно павінна было пайсці на больш цесную інтэграцыю з Польшчай. Палітычнай праявай гэтай інтэграцыі з’явілася Люблінская унія 1569 г., паводле якой ВКЛ і Польшча аб’ядноўваліся ў адзіную федэратыўную дзяржаву, што дало, па сутнасці, магчымасць атрымаць перамогу ў Лівонскай (Інфлянцкай) вайне 1558–1583 гг. (Белоруссия в эпоху:150–157). Царкоўная унія разглядалася як лагічны працяг урадавай інтэграцыйнай палітыкі [Карташев 1991:590].

Тым не менш узнікае пытанне: чаму ідэю царкоўнай уніі пазітыўна ўспрыняла пэўная частка беларуска-ўкраінскага грамадства; чаму яе падтрымалі амаль усе праваслаўныя епіскапы і многія святары «сярэдняга звяна»; чаму ідэю уніі падтрымалі і прыклалі шмат сіл у яе рэалізацыі многія выдатныя праваслаўныя царкоўныя і культурныя дзеячы; чаму на бок уніі ўсталі многія беларускія паны і шляхта, якія раней падтрымлівалі Рэфармацыю, і, нарэшце, чаму ўрад Рэчы Паспалітай, значная частка ўрадавых асоб ВКЛ, і ў іх ліку канцлер Леў Сапега, пераарыентаваліся з ідэі рэлігійна-царкоўнага плюралізму на ідэю уніі? Менавіта ж гэта ідэя паказала сваю жыццяздольнасць ва ўмовах ВКЛ. Пэўны час яна нават з’яўлялася дамінуючай падставай дзяржаўнай рэлігійна-царкоўнай палітыкі, што зафіксавана ў Статуце 1588 г. Палітыка верацярпімасці прынесла даволі пазітыўны плён, яна стварыла ўмовы, якія спрыялі падтрымцы грамадскай згоды, развіццю духоўнай культуры, аслабленню сацыяльна-рэлігійнай напружанасці. Тады чаму ж?

Перш за ўсё трэба адзначыць, што ідэя рэлігійнай згоды праз унію, нягледзячы на тое што на працягу многіх стагоддзяў яна так і не змагла практычна рэалізавацца, працягвала заставацца «блакітнай марай», вельмі прывабнай ідэяй для многіх шчыра веруючых хрысціян, у тым ліку беларусаў і ўкраінцаў. Менталітэт беларусаў і ўкраінцаў другой паловы XVI ст. быў запраграмаваны на згоду, а не на канфрантацыю. Многія адукаваныя і памяркоўныя беларускія і ўкраінскія грамадскія і дзяржаўныя дзеячы, святары, пісьменнікі, купцы, рамеснікі карміліся ілюзіяй уніі, верылі ў магчымасць дасягнення ў ВКЛ, Рэчы Паспалітай, наогул у хрысціянскім свеце царкоўнай згоды, грамадзянска-канфесійнага міру метадам простага злучэння праваслаўя і каталіцтва. Дзеля гэтага, лічылі яны, трэба зрабіць намаганне, падняцца вышэй сваіх рэлігійна-дагматычных амбіцый, пайсці на кампраміс, тым больш што абодва веравызнанні – хрысціянскія. Да таго ж значная частка праваслаўных беларускіх і ўкраінскіх паноў і шляхты, і нават мяшчан, была параднёная з каталіцкімі сем’ямі: жонкі праваслаўных феадалаў і мяшчан былі каталічкамі (і наадварот), іх дзеці вучыліся ў замежных або мясцовых каталіцкіх універсітэтах (Кракаў, Прага, Парыж, Падуя, Балоння, Вільня і інш.), акадэміях, калегіях або ўжо адракліся ад веры бацькоў. За прыкладам далёка не трэба хадзіць: галава праваслаўнай антыўніяцкай партыі Канстанцін Астрожскі. Яго бацька – найвышэйшы гетман ВКЛ К. І. Астрожскі, які праславіўся перамогай у бітве пад Оршай (1514 г.), – паходзіў з тураўскіх князёў, маці – княгіня Аляксандра Слуцкая, жонка – дачка кракаўскага кашталяна Соф’я Тарноўская – каталічка, сын Януш – таксама католік, дочкі – замужам за пратэстантамі Крыштофам Радзівілам, Янушам Кішкам [Галенчанка 1995:47]. Такім чынам, трэба было вярнуць мір у грамадства, згоду ў сем’і, раўнавагу ў людскія душы, і многія спадзяваліся, што гэта зможа зрабіць унія.

Далей, ідэя уніі з пачатку Контррэфармацыі вельмі інтэнсіўна прапагандавалася папствам, Заходняй царквой, езуітамі. Апошнія дабіраліся нават да Івана Грознага і ўгаворвалі яго прыняць унію. На беларуска-ўкраінскія землі каталіцкая Контррэфармацыя прыйшла абагачоная папярэднім вопытам спроб і памылак, узброеная ідэямі Трыдэнцкага сабора, тэолагаў і філосафаў езуіцкага ордэна. Каб уцягнуць у сферу сваёй ідэйнай арбіты беларуска-ўкраінскае грамадства, галоўным чынам паноў і шляхту, дзеячы Контррэфармацыі зрабілі стаўку не толькі на масавую рэлігійна-палітычную, у тым

ліку і ўніяцкую, прапаганду, але і на шырокую культурна-асветніцкую дзейнасць, перш за ўсё на арганізацыю школьнай і кнігавыдавецкай справы, спрыянне мастацтву. Ні адна магнацкая фамілія, ніводзін шляхецкі дом не засталіся без увагі айцоў-езуітаў. Таму не дзіва, што да ідэі уніі беларуска-ўкраінскае грамадства было адносна падрыхтавана.

Як адзначалася, з ідэяй уніі была знітавана ідэя царкоўнай, а з ёй і дзяржаўнай незалежнасці. З старажытных часоў вялікія князі, тутэйшыя феадалы, значная частка праваслаўнага святарства ВКЛ імкнуліся да аўтакефаліі, адноснай незалежнасці Заходняй праваслаўнай царквы як ад Канстанцінопаля, так і ад Масквы. Ідэя аўтакефаліі вынікала з глабальнай стратэгіі ўрадавых колаў ВКЛ, накіраванай на захаванне і ўмацаванне дзяржаўнай незалежнасці ў сітуацыі «паміж Польшчай і Маскоўскай дзяржавай».

Вядома, адстойваючы свой суверэнітэт, ВКЛ, а потым і Беларусь супрацьстаялі імперскім памкненням, з аднаго боку, феадальна-каталіцкай Польшчы, з другога – праваслаўнай самадзяржаўнай Расіі. У гэтай геапалітычнай сітуацыі нараджалася адпаведная стратэгія і тактыка феадалаў, царкоўных іерархаў, урада ВКЛ. Стаўка рабілася не толькі на ваенную моц, але і на дыпламатыю, рэлігійна-царкоўную палітыку. Агульнавядомыя спробы нейтралізацыі міждзяржаўнай напружанасці паміж Вільняй і Масквой пры дапамозе дынастычных шлюбаў (вялікага князя Аляксандра і дачкі Івана III Алены). Гэтай жа мэце было падпарадкавана імкненне некаторай часткі беларускіх і ўкраінскіх феадалаў пасадзіць на каралеўскі трон Івана IV, яго сына Фёдара Іванавіча і інш. Пэўным колам беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства здавалася, што праблему супрацьстаяння, націску як з Захаду, так і з Усходу магчыма вырашыць шляхам глабальнага царкоўнага кампрамісу, рэлігійнай згоды паміж Усходняй і Заходняй царквой (К. Астрожскі і яго атачэнне). І да гэтай згоды павінна далучыцца не толькі беларуска-ўкраінскае, але і маскоўскае праваслаўе.

Аднак гэты план аказаўся ўтапічным, паколькі вельмі хутка высветлілася, што Масква на ніякія – ні палітычныя, ні рэлігійна-царкоўныя – кампрамісы ісці не хоча. Немагчымасць кампрамісу стала відавочнай у выніку ўсталявання ў Расіі самадзяржаўнага ладу, узмацнення ў яе палітыцы імперскіх памкненняў. Больш за ўсё напалохала грамадства ВКЛ Лівонская вайна, у выніку якой значная частка беларускай тэрыторыі была захоплена маскоўскім

войскам. У 1589 г. была створана Маскоўская патрыярхія, якая імкнулася распаўсюдзіць сваю ўладу і на Беларуска-ўкраінскую праваслаўную царкву. Усе гэтыя падзеі другой паловы XVI ст. аказалі вызначальны ўплыў на ўнутраную і знешнюю палітыку ВКЛ, у тым ліку і на палітыку рэлігійна-царкоўную.

Для шэрага грамадскіх і царкоўных дзеячаў унія з'явілася адным з сродкаў інтэграцыі Беларусі ў Заходнюю Еўропу. Разам з тым існавалі пэўныя сілы, якія імкнуліся давесці гэты працэс да крайнасці, менавіта адарваць Беларусь ад старажытнай усходне-хрысціянскай рэлігійна-культурнай традыцыі не толькі палітычна, але і духоўна, аднабакова пераарыентаваць грамадства, народ, дзяржаву з сітуацыі «паміж Усходам і Захадам» – толькі і выключна на Захад. Ідэйнымі натхняльнікамі гэтых сіл былі езуіты, а самай выдатнай фігурай – Пётр Скарга.

Урад Рэчы Паспалітай, каталіцкія свецкія і духоўныя феадалы, пэўная частка праваслаўнага святарства і шляхты спадзяваліся на поспех царкоўнай уніі ў межах аб'яднанай дзяржавы. Аднак арганізатары і ідэолагі царкоўнай уніі дапусцілі тую вялікую памылку, якую дапускалі да і пасля іх многія дзяржаўныя кіраўнікі: яны палічылі, што ў сферы духоўнай, сферы рэлігійна-царкоўнай эфектыўныя тыя ж метады, што і ў сферы палітычнай, менавіта дэкрэты, указы, дзяржаўныя пастановы, карацей кажучы, адміністратыўны прымус, загад. Спадзяванне на лёгкасць рэалізацыі ідэі царкоўнай уніі абумовіла глабальную стратэгічную памылку ўрадавых колаў Рэчы Паспалітай і ВКЛ – адмову ад плюралістычнай, ліберальна-дэмакратычнай канцэпцыі рэлігійна-царкоўнага жыцця.

Утапізм ідэі «адзінай рэлігіі» і рэалізм ідэі плюралістычнага рэлігійна-царкоўнага жыцця ў гістарычных абставінах другой паловы XVI ст. былі відавочныя. Еўрапейскія палітыкі, абапіраючыся на адмоўны вопыт апусташальных рэлігійных войнаў, якія пракаціліся па Еўропе пасля Рэфармацыі, прыйшлі да высновы, што ўзаемная рэлігійная цярпімасць з'яўляецца аптымальным спосабам існавання ў рознарэлігійных краінах (Аўгсбургскі рэлігійны мір 1555 г. з яго прынцыпам «чыя ўлада, таго і вера» і інш.). Трэба адзначыць таксама, што ў галіне рэлігійнай талерантнасці ў ВКЛ была самая вялікая гістарычная практыка. Пачынаючы з першых вялікіх князёў і да часоў Жыгімонта III стварыўся вялікі комплекс прававых актаў, прывілеяў, грамат (як вядома, на іх спасылаліся праваслаўныя палемісты, адстойваючы свае рэлігійна-царкоўныя

правы), якія рэгулявалі не толькі сацыяльна-палітычныя, але і рэлігійна-царкоўныя адносіны паміж народамі Рэчы Паспалітай і былі юрыдычнай падставай грамадскай згоды.

Як адзначалася, на шлях уніі ўрадавыя колы Рэчы Паспалітай падштурхнулі ў асноўным дзве гістарычныя акалічнасці: націск Контррэфармацыі, папскага двара, каталіцкага святарства, езуітаў, з аднаго боку, і боязь інкарпарацыі ВКЛ у склад Рускай дзяржавы – з другога. Кіруючыя колы спадзяваліся, што унія ідэалагічна кансалідуе народы Рэчы Паспалітай і дапаможа супрацьстаяць націску з Усходу. Гэта была вялікая памылка. Як вядома, мэты людзей і вынікі іх дзейнасці не супадаюць. Гэты феномен Гегель называў «хітрасцю розуму». Унія не толькі не кансалідавала, а, наадварот, дэстабілізавала грамадства. Больш таго, той рэлігійны і сацыяльна-палітычны прымус, які шырока практыкаваўся ў працэсе ўвядзення уніі, адштурхнуў ад урада Рэчы Паспалітай значную частку праваслаўнага насельніцтва, асабліва ўсходніх ваяводстваў, дапамог Рускай дзяржаве ў яе экспансіі на Захад і ў рэшце рэшт «кінуў» Левабярэжную Украіну ў «абдымкі» Масквы. Прыхільнікі уніі быццам бы хацелі згоды, але ў рэальнасці атрымалі грамадзянскі канфлікт такой моцы, які ў рэшце рэшт садзейнічаў разбурэнню дзяржавы.

Адным з істотных фактараў, які спрыяў папулярнасці ўніяцкай ідэі ў межах ВКЛ, быў спецыфічны, адметны ад маскоўскага, менталітэт беларуска-ўкраінскага праваслаўя. Так, на думку В. М. Нічык, паміж Беларуска-ўкраінскай і Расійскай праваслаўнай царквой канца XVI–XVII ст. існавала «сутнасная адметнасць». Гэтая адметнасць была абумоўлена асаблівасцямі гістарычнага, палітычнага, эканамічнага, духоўнага жыцця беларускага, украінскага і рускага народаў. Яна зводзілася да наступнага. Па-першае, Расійская царква была пад уладай Маскоўскага патрыярха, а Беларуска-ўкраінская – намінальна падпарадкоўвалася Канстанцінопальскаму патрыярху, а фактычна «мітрапаліту Кіеўскаму, Галіцкаму і ўсяе Русі». Па-другое, Расійская царква была дзяржаўнай, а Беларуска-ўкраінская праваслаўная царква – апазіцыйнай і гнанай. Па-трэцяе, Беларуска-ўкраінская праваслаўная царква была знітавана не толькі з Візантыяй, але і з Захадам. Праваслаўныя святары, настаўнікі, праяўлялі значны інтарэс да тэарэтычных праблем багаслоўя, што ў Маскве трактавалася як ерась.

Па-чацвёртае, па-рознаму разумелася і адпраўлялася таінства хрышчэння. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе не вымагала паўтор-

нага хрышчэння хрысціян іншых канфесій, у той час як Масква патрабавала гэтага ад беларусаў і ўкраінцаў, якія перасяліліся ў Рускую дзяржаву. (Паўторнае хрышчэнне павінен быў прыняць нават Сімяон Полацкі.) У адрозненне ад маскоўскага праваслаўя Беларуска-ўкраінская царква дазваляла шлюбы з каталікамі і пратэстантамі. І нарэшце, у богаслужэбныя кнігі, царкоўную літаратуру Беларусі і Украіны даволі інтэнсіўна пранікае народная мова, у царкоўнай службе актыўна выкарыстоўваецца пропаведзь (казанне) і інш. [Нічик 1987:48–50]. Характэрнай рысай Беларуска-ўкраінскай царквы быў кантроль за яе дзейнасцю свецкіх колаў грамадства – ад феадалаў да гараджан. Кантроль гэты, як вядома, ажыццяўляўся праз сістэму патранату і брацтваў.

Беларускія і ўкраінскія дзеячы Праваслаўнай царквы ў значнай ступені былі інтэграваны ў заходнееўрапейскую культуру. Яны былі больш адукаваныя, асабліва ў галіне «вольных навук», многія з іх вучыліся ў заходнееўрапейскіх універсітэтах. Гэтую магчымасць надавала ім існуючае ў ВКЛ і зафіксаванае ў Статутах права свабоднага выезду за мяжу, пра што маскоўскія святары не асмельваліся і падумаць. Цар Іван IV Грозны, адзначаў Андрэй Курбскі, «затворил своё царствие», как «в адовой твердыне», гранічна абмежаваўшы культурныя кантакты з Захадам. Прыблізна з сярэдзіны XVI ст. у ВКЛ узнікае пэўная сістэма школьнай адукацыі (шматлікія каталіцкія, пратэстанцкія і праваслаўныя школы, якія прымалі ўсіх без выключэння вернікаў), якой яшчэ не было ў Маскоўскай дзяржаве. Усё гэта абумовіла больш шырокі культурны кругагляд беларускіх і ўкраінскіх царкоўных дзеячаў, іх талерантныя адносіны (канешне, былі і выключэнні, напрыклад Іван Вішанскі і некаторыя іншыя) да каталіцтва, філасофіі, заходняй культуры наогул. Палітычны стыль маскоўскага самадзяржаўя, яго агрэсіўныя памкненні ў адносінах да ВКЛ іх палохалі, а «невуцтва» маскоўскага святарства (якое часта перабольшвалася), яго канфесійная неталерантнасць, адмоўныя адносіны да «небіблейскіх», свецкіх, ведаў пра свет і наогул да ўсялякага «лацінства» – шакіравалі (як гэта, напрыклад, адбылося ў дыспуце Лаўрэнція Зізанія з маскоўскімі багасловамі). Таму нядзіўна, што некаторыя з беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных святароў, асабліва «вышэйшага звяна» (Брэсцкую царкоўную унію падтрымалі 5 з 7 праваслаўных епіскапаў, а тыя, што не падтрымалі, нейкі час таксама вагаліся), прыхільна аднесліся да ідэі уніі з Каталіцкай царквой і актыўна праводзілі

яе ў жыццё. Зразумела, што пэўную ролю ў іх выбары адыгралі матэрыяльна-палітычныя стымулы: магчымасць заняць сенатарскае крэсла, атрымаць ад удзячнай улады рухомую і нерухомую маёмасць, эканамічныя і палітычныя прывілеі.

Антыўніяцкія палемісты абвінавачвалі праваслаўных прыхільнікаў уніі ў тым, што яны ў сваёй дзейнасці ў асноўным кіраваліся матэрыяльнымі, вузкаэгаістычнымі інтарэсамі і дзеля гэтага здрадзілі веры бацькоў. Наступная артадаксальна-праваслаўная гістарыяграфія, асабліва вялікадзяржаўная, замацавала за ўніятамі імя банальных здраднікаў, якія адмовіліся ад сваіх рэлігійных і духоўна-культурных каранёў. Гэта, зразумела, павярхоўны, вельмі спрошчаны, прымітыўны падыход да вырашэння дадзенага складанага феномена.

Справа і ў тым, што ў XVI ст. у духоўным жыцці Беларусі і Украіны склаўся тып свецкага і царкоўнага дзеяча «на мяжы культур», менавіта культур усходне- і заходнееўрапейскай, грэка-візантыйскай і лацінскай. Такімі дзеячамі былі шматлікія вядомыя і невядомыя праваслаўныя выпускнікі заходнееўрапейскіх універсітэтаў, вучні пратэстанцкіх і каталіцкіх школ, не парываўшыя або парваўшыя з верай сваіх праваслаўных бацькоў. Менавіта такім свецкім грамадскім дзеячам «на мяжы культур» быў заснавальнік усходнеславянскага кнігадрукавання і першы перакладчык Бібліі на беларускую мову Францыск Скарына. Да гэтага тыпу свецкіх і царкоўных дзеячаў Беларусі і Украіны адносяцца Васіль Цяпінскі, Астафей Валовіч, Леў Сапега, Сымон Будны, Іпацій Пацей, Мялецій Сматрыцкі, Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі, Касіян Саковіч, Пётр Магіла, Сімяон Полацкі і многія іншыя. Безумоўна, не ўсе з іх падзялялі ідэю уніі ў тым выглядзе, як яна прынята ў рашэннях Брэсцкага ўніяцкага царкоўнага сабору (1596 г.), але ўсе яны ў выніку свайго спецыфічнага менталітэту былі падрыхтаваны да дыялогу паміж дзвюма існуючымі ў ВКЛ культурамі, да рэлігійнай згоды ў межах хрысціянства. Аднак паміж імі ўсё ж была розніца.

Адны з іх прытрымліваліся плюралістычнага, рэнесансна-гуманістычнага падыходу да такой згоды. Згода гэта прадугледжвала свабодны ад прымусу дыялог паміж культурамі і канфесіямі. Як ні парадаксальна знешне, у светапоглядзе многіх праваслаўных антыўніятаў таксама прысутнічала ідэя уніі, аднак гэта ідэя грунтавалася на іншых падставах у адрозненне ад прыхільнікаў Брэсцкай царкоўнай уніі. Яе рэалізацыя прадугледжвала той шлях, які накрэсліў яшчэ Францыск Скарына і які ў новых гістарычных ака-

лічнасцях рэалізаваў Пётр Магіла, – шлях духоўнай свабоды, талерантнасці, добраахвотнага дыялогу.

Прыхільнікі контррэфармацыйнай мадэлі уніі, рэлігійна-культурнага сінтэзу па сутнасці ставілі ўсходнехрысціянскія духоўна-культурныя каштоўнасці ў залежнае становішча ад каштоўнасцей заходнехрысціянскіх. Прычым сінтэз на першым этапе ажыццяўляўся з дапамогай прымусу, на што адразу ж адрэагавалі не толькі інтэлектуалы, але і шырокія пласты беларускага і ўкраінскага праваслаўнага насельніцтва [Подокшин 1991: 40–44].

Трэба адзначыць яшчэ адну акалічнасць, асаблівасць беларуска-ўкраінскага праваслаўя XV–XVI стст.: яно лаяльна, цярпліва адносілася да філасофскай рэфлексіі сваіх багасловаў, іх імкнення звяртацца да арыстацелізму, неаплатанізму і іншых напрамкаў антычнай філасофіі, рэнесансна-гуманістычных ідэй, пазабіблейскіх уяўленняў пра свет і чалавека. Заканамерным вынікам гэтай асаблівасці было ўзнікненне першай вышэйшай беларуска-ўкраінскай праваслаўнай установы – Кіева-Магілянскай акадэміі (1632 г.).

Характар заходняга, беларуска-ўкраінскага, праваслаўя вельмі трапна падмеціў рускі праваслаўны князь-эмігрант Андрэй Курбскі. У сваіх пасланнях да Івана Грознага Курбскі адзначаў, што праваслаўнае супольніцтва ВКЛ істотна адрозніваецца ад маскоўскага, бо тут шануюць не толькі багаслоўе, але і свецкія навукі, філасофію, логіку. Як вядома, сам Курбскі, апынуўшыся ў новым рэлігійна-культурным асяродку, вельмі старанна вывучаў лацінскую мову, філасофію, перакладаў на царкоўнаславянскую мову працы па філасофіі і логіцы «Крыніца ведаў» Іаана Дамаскіна, «Пра сілагізм» Іагана Спангенберга, фрагменты з твораў Цыцэрона і інш. [Пам’яткі:74–169; Словарь книжников:494–503].

У гісторыі Праваслаўнай царквы ў Беларусі і ва Украіне, на наш погляд, трэба вылучыць два перыяды – дападзельны, г. зн. перыяд да падзелаў Рэчы Паспалітай, і пасляпадзельны, г. зн. перыяд, калі беларускія і частка ўкраінскіх зямель у выніку падзелаў Рэчы Паспалітай увайшлі ў склад Расійскай імперыі. І розніца тут не ў дагматычна-літургічным сэнсе (у асноўным ён быў тоесным), а ў спосабе існавання і духоўным свеце, ментальнасці яго служыцеляў і адэптаў. Дападзельнае беларуска-ўкраінскае праваслаўе, як гэта падкрэсліваюць даследчыкі, існавала ў даволі ліберальных (калі не лічыць час ад Брэсцкай уніі да пачатку 30-х гадоў XVII ст.) палітычных і юрыдычных умовах, карысталася пэўнымі канстытуцыйнымі

свабодамі, якія існавалі ў Рэчы Паспалітай, нягледзячы на перапады яе ўнутранай палітыкі. Яго служыцелі і многія адэпты, як адзначалася, былі ў значнай ступені інтэграваны ў заходнееўрапейскую культуру, даволі цярпліва адносіліся да іншаверцаў і нават да іншадумцаў, яскравым прыкладам чаго, як мы паказалі, з'яўлялася духоўная эвалюцыя князя Андрэя Курбскага.

Далучэнне да Расіі ў якасці тэрытарыяльнага суб'екта імперыі разбурыла асаблівы менталітэт Беларусі. Паступова, але непазбежна адбываецца ўніфікацыя беларуска-ўкраінскага і расійскага праваслаўя, нівеліроўка духоўнага свету яго служыцеляў і адэптаў па расійскім вялікадзяржаўным эталоне. Беларуска-ўкраінскае праваслаўе пазбаўляецца сваіх асобных спецыфічных рыс. Таму нядзіўна, што першае пакаленне беларускіх адраджэнцаў звязвала надзею стварэння нацыянальнай Царквы не з праваслаўем, якое з'яўлялася носьбітам вялікадзяржаўнай, імперскай ідэі, а з уніяцтвам.

Ідэя неабходнасці рэлігійна-культурнага дыялогу была значным адкрыццём айчыннай беларуска-ўкраінскай думкі. Яна стала вельмі актуальнай у наступныя стагоддзі (у прыватнасці, была ўзята на ўзбраенне часткова, з вялікай асцярогай Рускай дзяржавай у канцы царствавання Аляксея Міхайлавіча, а больш рашуча і паслядоўна Пятром I), а ў нашы дні перарасла ў канцэпцыю глабальнага дыялогу не толькі паміж рознымі рэлігіямі і культурамі, але і паміж сацыяльна-эканамічнымі сістэмамі.

Разам з тым трэба адзначыць, што ў айчыннай гістарычнай практыцы канца XVI–XVII ст. ідэя царкоўнага і духоўна-культурнага сінтэзу была істотна перакручана, скажона галоўным чынам па той прычыне, што царкоўная згода, унія, укаранялася, уводзілася, пашыралася прымусова, насуперак перакананням і жаданню значнай часткі беларуска-ўкраінскага грамадства. Рэлігійны прымус – першародны грэх уніі. Прымус у значнай ступені дыскрэдытаваў уніяцкую ідэю, зрабіў яе праціўнікамі многіх гараджан і шляхціцаў. Першапачатковы прымус з'яўляўся казырнай картай расійскага самадзяржаўя і праваслаўя ў барацьбе з Беларускай уніяцкай царквой у канцы XVIII – пачатку XIX ст. і ў рэшце рэшт – у забароне яе на Полацкім царкоўным саборы 1839 г. З праблемай прымусовага ўвядзення уніі зніта вана больш шырокая праблема – праблема духоўнага прымусу наогул, праблема гістарычнага прымусу, гвалту над натуральным развіццём грамадскага жыцця, канкрэтна-гістарычнай і стагоддзямі складаўшайся духоўна-культурнай

традыцыяй і г. д. Вопыт, набыты з гісторыі ўвядзення ў Беларусі і ва Украіне Брэсцкай царкоўнай уніі, сведчыць пра тое, што нельга насільна ўкараняць «дабро», «прагрэс», «згоду», «культуру», «сацыяльную справядлівасць» і г. д. Нельга гвалтам заганяць народ «у лепшае жыццё», «шчасце», «усеагульны дабрабыт». Нельга ажыццяўляць насілле над гісторыяй нават с самымі лепшымі намерамі. Усё гэта дае адваротны эфект, што і адбылося ў Беларусі ў пачатку XVII ст. Зразумела, вельмі цяжка трымаць руку на пульсе гісторыі, ведаць, дзе дзеянне ў адпаведнасці з ёй, а дзе – супраць. Але ж ёсць такое паняцце, такі настаўнік, як гістарычны, палітычны, эканамічны, сацыяльны, духоўны вопыт, вопыт мінулага. І той кіраўнік, правіцель, гаспадар, уладар, тыя, ад каго ў першую чаргу залежыць лёс краіны, лёс народа, лёс дзяржавы, павінны гэты вопыт улічваць і выкарыстоўваць. Дарэчы, у XVI ст. ужо быў выпрацаваны пазітыўны вопыт, які максімальна ўлічваў наяўны менталітэт народа «паміж Усходам і Захадам», які прадугледжваў паступовую, натуральную, добраахвотную інтэграцыю ВКЛ, Беларусі, Украіны ў еўрапейскую культуру. Гэта вопыт Адраджэння, вопыт Скарыны, Цяпінскага, Сапегі і інш. Вопыт, які не гвалціў дух народа, не пазбаўляў яго сваёй рэлігійнай і нацыянальнай адметнасці, а цярпліва, паступова, памяркоўна накіроўваў яго па шляху засваення агульначалавечых каштоўнасцей.

Унія дэкларавала рэлігійны мір і згоду ў краіне. Але ці ж можна было дабіцца міру, згоды цаной дыскрымінацыі праваслаўя і падаўлення пратэстантызму, цаной знішчэння існуючай рэлігійнай свабоды, верацярпімасці, цаной ганенняў на іншаверцаў? Толькі потым, у канцы 20-х гадоў, урад Рэчы Паспалітай апамятаўся і пачаў стрымліваць ціск на праваслаўе, ісці на пэўны кампраміс (легалізацыя праваслаўнай іерархіі, дазвол на стварэнне Кіева-Магілянскай акадэміі і інш.), але было позна, «човен разгайдалі», народ раздвоілі, варожасць узгадавалі і махавік «вайны ўсіх супраць усіх» нельга было спыніць. Па Беларусі і Украіне «гулялі» казацкія загоны, якія рабавалі і шляхту, і гараджан, і сялян. У 1648 г. пачалася сапраўдная грамадзянская вайна, якая закончылася далучэннем Левабярэжнай Украіны да Рускай дзяржавы, што з'явілася першым актам трагедыі – распаду Рэчы Паспалітай. Безумоўна, не адна унія была ў гэтым вінаватая, але ж яна таксама ўнесла свой «важкі ўклад» у справу развалу дзяржаўнасці. Страта беларусамі сваёй, хаця недасканалай, інтэграванай і абмежаванай, дзяржаўнасці, якой

з'яўлялася дзяржаўнасць ВКЛ, у выніку падзелаў Рэчы Паспалітай прывяла да істотных змен у менталітэце нацыі, яе самасвядомасці. У нацыянальную культуру і самасвядомасць укараняюцца чужыя ёй каштоўнасці, паняцці, спачатку польскага, а потым, пасля далучэння да Расійскай імперыі, і расійскага менталітэту.

Пішучы аб прычынах царкоўнай уніі, рускія царкоўныя гісторыкі, на наш погляд, перабольшваюць такі фактар, як «маральны заняпад» іерархаў Заходняй праваслаўнай царквы, перш за ўсё епіскапаў. І гэты заняпад яны абумоўліваюць галоўным чынам сістэмай патранату (залежнасцю Заходнеправаслаўнай царквы ад міран, свецкіх феадалаў, шляхты, мяшчан, якія, як вядома, кантралявалі царкоўнае жыццё, істотна ўплывалі на прызначэнні на духоўныя пасады), якая ўсталявалася ў Праваслаўнай царкве ВКЛ, Рэчы Паспалітай. У выніку гэтай сістэмы, сцвярджаюць яны, канкурэнцыя за епіскапскія кафедры нярэдка набывала форму ўзброенай барацьбы, а ў дзейнасці праваслаўных святароў матэрыяльныя інтарэсы вельмі часта перавышалі інтарэсы пастырскія. Многія праваслаўныя епіскапы былі больш панамі, чым святарамі. Усё гэта правільна, усё гэта было, і захаваныя першакрыніцы вельмі багатыя на факты, якія пацвярджаюць гэта. Дарэчы, пра нізкі маральны і адукацыйны ўзровень пэўнай часткі праваслаўнага духавенства пісаў і Васіль Цяпінскі ў сваёй прадмове да Евангелля. Аднак сцвярджаць, што да уніі праваслаўных іерархаў Беларусі і Украіны падштурхоўваў у значнай ступені іх нізкі маральны стан, пагарда высокімі пастырскімі абавязкамі, – гэта значыць няправільна расстаўляць акцэнты, перабольшваць гэты фактар, скажаць сапраўдную карціну. Беларускія і ўкраінскія праваслаўныя іерархі і святары былі не больш амаральнымі, чым каталіцкія або маскоўскія. І прыхільнасць іх да уніі, як адзначалася, была абумоўлена больш важкімі прычынамі. Гэта – імкненне да царкоўнай незалежнасці, традыцыйныя рэлігійна-царкоўныя, палітычныя, культурныя, сямейна-бытавыя сувязі з Захадам, Польшчай, боязь падпасці пад самадзяржаўную ўладу рускага цара і інш.

Унія – з'ява складаная і неадназначная. Яна не з'яўлялася нейкай прыладай «злой волі», як яе імкнуліся і імкнуцца прадставіць некаторыя аўтары. Ідэя уніі, як адзначалася, арганічна вынікала з гісторыі беларуска-ўкраінскага грамадства, была знітавана з яго менталітэтам, шчырай прагай да аднаўлення адзінства хрысціянскай царквы, рэлігійнай згоды. Аднак для контррэфармацыйнага руху

царкоўная унія з’яўлялася пераважна палітычнай акцыяй. Еўрапейская Контррэфармацыя – гэта не толькі супрацьпратэстанцкі рух, але новая сацыяльная, рэлігійна-царкоўная, духоўна-культурная палітыка Каталіцкай царквы, якая, аправіўшыся пасля ўдараў, якія ёй нанеслі Рэфармацыя і Адраджэнне, перагрупіраваўшы свае сілы, аднавіўшы свой духоўны арсенал, у тым ліку і філасофію, перайшла ў паспяховы наступ. З другой паловы XVI ст. пільным аб’ектам дзейнасці Контррэфармацыі становяцца беларускія, украінскія і нават рускія землі. Мэта – пашырыць свой уплыў на Усход, радыкальна змяніць не толькі рэлігійна-палітычную, але духоўна-культурную сітуацыю, каталіцызаваць беларуска-ўкраінскае грамадства, адарваць яго ад іншага праваслаўнага свету. Унія якраз і была адным са сродкаў гэтай контррэфармацыйнай палітыкі, якую ў беларуска-ўкраінскіх землях узначальвалі, ідэалагічна рыхтавалі і практычна ажыццяўлялі галоўным чынам функцыянеры ордэна езуітаў. Ідэя уніі ў новых умовах істотна адрознівалася ад даконтррэфармацыйнай ідэі уніі. Яна была накіравана не толькі на знішчэнне пратэстантызму, але і праваслаўя, прадугледжвала глабальную духоўна-культурную і палітычную пераарыентацыю гістарычнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў.

Контррэфармацыя рашуча і катэгарычна адвергла прынцып рэлігійнай цярпімасці. У якасці альтэрнатывы рэнесансна-гуманістычнай, плюралістычнай мадэлі духоўнага, рэлігійна-царкоўнага жыцця яна прапанавала, а больш дакладна, імкнулася навязаць грамадству старую ідэю уніі Праваслаўнай і Каталіцкай царквы. Як вядома, адпраўным пунктам еўрапейскай Контррэфармацыі быў Трыдэнцкі сабор (1545–1563 гг.), які задаў ёй праграму. У 1569 г. у Вільню з’явіліся першыя езуіты, якія разгарнулі спачатку тут, а потым па ўсёй тэрыторыі ВКЛ, Беларусі інтэнсіўную рэлігійна-ідэалагічную прапаганду і энергічную арганізацыйную дзейнасць. Яны засноўвалі свае калегіі, а ў 1579 г. і ўніверсітэт у Вільні, друкарні, брацтвы, уваходзілі ў давер да знатных беларускіх праваслаўных і пратэстанцкіх паноў і шляхты, ідэалагічна «апрацоўвалі» іх саміх, іх жонак, дзяцей, наладжвалі шматлюдныя пампезныя богаслужэнні ў касцёлах, дзе з казаннямі выступалі такія выдатныя езуіцкія прапаведнікі і пісьменнікі, як Пётр Скарга (дарэчы, першы рэктар Віленскага ўніверсітэта), Станіслаў Варшавіцкі і інш. Вынікі не замарудзілі выявіцца. Ужо ў 70–80-я гады XVI ст. у каталіцтва пераходзяць некаторыя буйныя беларускія і літоўскія

паны-пратэстанты (Ян Хадкевіч, дзеці «айца» беларуска-літоўскай Рэфармацыі Мікалая Радзівіла Чорнага – Мікалай і Юрый), значная частка шляхты. У 1588 г. табар пратэстантызму пакідае Леў Сапега, які становіцца каталікам і адным з ініцыятараў царкоўнай уніі.

Пасля смерці Жыгімонта Аўгуста і кароткачасовага каралявання Генрыка Анжуйскага вялікім князем і каралём быў выбраны Стэфан Баторый (1574–1584 гг.). Ён быў прававерным каталікам, хоць і даволі талерантна адносіўся да іншых веравызнанняў. Менавіта пры Баторыі езуіты разгарнулі актыўную контррэфармацыйную рэлігійна-палітычную і асветніцка-выдавецкую дзейнасць. Як вядома, Баторый з'яўляўся фундатарам Віленскага ўніверсітэта, які быў адкрыты на базе езуіцкай калегіі і атрымаў права надаваць вучоныя ступені бакалаўраў, магістраў і дактароў навук у галіне філасофіі і багаслоўя. Езуіцкая калегія была адкрыта ў Полацку (1579 г.). Трэба адзначыць, што езуіцкая сістэма адукацыі была даволі высокай па сваім узроўні і глыбока прадуманай. У школы бесперашкодна прымалі не толькі католікаў, але і праваслаўных, і пратэстантаў. Навучанне было бясплатнае. Даволі шырока выкладаліся свецкія навукі, галоўным чынам гуманітарныя. Пераходзіць у каталіцтва не прымушалі (хоць усё было разлічана на тое, каб гэта адбывалася), таму многія праваслаўныя і пратэстанцкія паны і шляхта аддавалі сваіх дзяцей у езуіцкія навучальныя ўстановы.

Езуіцкую сістэму адукацыі даволі высока ацэньваў адзін з лідараў беларуска-ўкраінскага праваслаўя князь А. Курбскі. Разам з тым ён папярэджваў праваслаўных князёў, паноў і шляхту, што езуіцкая адукацыя і выхаванне тояць у сабе сур'ёзную пагрозу для будучага праваслаўнай веры і нацыянальнай культуры, паколькі ў апошніх адымаецца галоўная апора – моладзь. Прароцтва Курбскага ў значнай ступені збылося. З прыходам Контррэфармацыі, як вядома, пачаўся фарсіраваны працэс дэнацыяналізацыі беларускай і ўкраінскай моладзі, яе інтэграцыі ў каталіцкую, польскую культуру. Разам з тым неабходна падкрэсліць супярэчлівасць гэтага працэсу: калі адрыў беларускай і ўкраінскай моладзі ад нацыянальнай культурнай глебы, галоўным чынам роднай мовы (выкладанне вялося пераважна на лацінскай і польскай мовах), традыцыйнай рэлігіі, якая таксама ўсімі гістарычнымі каранямі была звязана з беларускай культурай, меў, бясспрэчна, негатыўныя вынікі, то далучэнне да агульнаеўрапейскай адукаванасці, навукі, філасофіі мела пазітыўнае значэнне.

Першыя дасягненні на ніве рэлігійна-культурнай інтэграцыі з Захадам адрадзілі ў ідэолагаў Каталіцкай царквы, езуітаў, надзею на поспех – ва ўмовах новага часу і новых людзей – контррэфармацыйнай ідэі уніі. Абгрунтаванне новай ідэі ва ўмовах новай сітуацыі належыць перш за ўсё Пятру Скаргу, аўтару шырокавядомага сачынення «Аб адзінстве касцёла Божага», выдадзенага ў 1577 г. у Вільні. Характэрна, што твор быў прысвечаны лідару беларуска-ўкраінскага праваслаўя кіеўскаму ваяводзе князю Канстанціну Астрожскаму. У сваім трактаце Скарга заклікаў праваслаўных беларусаў і ўкраінцаў вярнуцца да рашэнняў Фларэнтыйскага сабору, згадзіцца з тымі «нязначнымі», на яго погляд, умовамі, якія прывядуць да згоды. У трактаце Скарга накідвае шырокую праграму палітычна-культурнай дзейнасці на «ўсходніх крэсах»: раіць наладжваць супольныя сяброўскія сустрэчы каталіцкіх і праваслаўных святароў, паноў, шляхты, браць пад апеку беларускія і ўкраінскія школы, кнігавыдавецтвы, перакладаць на польскую або «рускую» мову карысныя кнігі і г. д. Асобную ролю ён адводзіў каталіцкім вучоным, прафесарам, якія павінны былі займацца апрацоўкай грамадскай думкі, «перакоўваць» свядомасць беларускіх і ўкраінскіх паноў і шляхты, растлумачваць неабходнасць рэлігійнай згоды, уніі, шкоднасць «схізмы» або ўсходняга хрысціянства. У контррэфармацыйна-ўніяцкай праграме Скаргі прысутнічала непрыкрытае трэціраванне праваслаўя і ўсходнеславянскай культуры наогул. Па прыкладзе Скаргі ў 1586 г. рэктар Яраслаўскай езуіцкай калегіі, што на Галіччыне, Бенядзікт Гербест выдаў на польскай мове твор у абарону Фларэнтыйскай уніі пад назвай «Высновы веры касцёла Рымскага і гісторыя грэчаскай няволі да уніі».

3.5. Станаўленне царкоўна-арганізацыйнай і культурна-асветніцкай структуры Уніяцкай царквы

Сцвярджаючыся ў Беларусі і ва Украіне, Уніяцкая царква выкарыстоўвала як сілавыя, супрацьзаконныя метады і сродкі, так і прававыя, звяртаючыся да судовых і ўрадавых інстанцый. Перавагу над праваслаўем ёй надавала тая акалічнасць, што на яе баку выступалі моцная царкоўна-ідэалагічная машына каталіцтва і каралеўская ўлада, якая спрыяла распаўсюджванню ўніяцтва, абмяжоўваючы і ігнаруючы правы праваслаўя, зафіксаваныя ў існуючым

заканадаўстве. Разам з тым адбываўся інтэнсіўны працэс стварэння царкоўна-арганізацыйнай і культурна-асветніцкай структуры ўніяцтва. Вялікая роля ў гэтым належыць Пацею і асабліва Іосіфу Вельяміну-Руцкаму. У 1617 г. заснаваны ордэн базыльянаў, задачай якога было выхаванне ўніяцкіх функцыянераў – святароў, настаўнікаў, місіянераў і ў першую чаргу маладых вернікаў-уніятаў. Арганізацыйнае станаўленне базыльянскага ордэна і пашырэнне яго ўплыву звязана з імем Вельяміна-Руцкага, які становіцца яго генералам. Пашыраецца ўніяцкая сістэма адукацыі, якая будавалася па прыкладзе езуіцкай. Адкрываюцца школы, для членаў і прыхільнікаў базыльянскага ордэна папскім дваром выдзяляецца значная колькасць стыпендый у каталіцкіх навучальных установах Вільні, Прагі, Рыма, Вены. Прыняўшы манаства, Вельямін-Руцкі ў хуткім часе становіцца архімандрытам Віленскага Свята-Траецкага манастыра – рэзідэнцыі беларускіх базыльянаў-уніятаў. Намаганнямі Пацея і Вельяміна-Руцкага і пры падтрымцы ўлады уніяты выціскаюць праваслаўных з Лаўрышаўскага (пад Навагародкам), Успенскага (у Мінску) і іншых манастыроў. Стаўшы мітрапалітам (1613 г.) пасля смерці Пацея, Вельямін-Руцкі многа зрабіў для стварэння матэрыяльнай базы ўніятаў, усімі спосабамі набываючы маёмасць, аднімаючы або адсуджваючы яе ў праваслаўных [Уния в документах 1997:№ 108]. Дзякуючы яго намаганням ствараецца разгалінаваная нізавая структура Уніяцкай царквы – шматлікія прыходы. З’яўляюцца таленавітыя ўніяцкія святары, настаўнікі, пісьменнікі – Леў Крэўза, Ілля Марахоўскі, Іасафат Кунцэвіч, Якуб Суша і інш. Менавіта пры Вельяміне-Руцкім адбываецца далейшая лацінізацыя ўніяцкага царкоўнага і свецкага жыцця, у першую чаргу ўніяцкай моладзі.

Разам з тым менавіта пры Вельяміне-Руцкім узмацняецца прымус у адносінах да праваслаўных, які справакаваў шэраг эксцэсаў, перш за ўсё ў Магілёве (1618 г.) і Віцебску (1623 г.). Насілле, якое павялічвалася і ўжо выходзіла з-пад кантролю ўніяцкіх іерархаў і ўлады, асабліва Віцебская трагедыя 1623 г., казацка-сялянскія выступленні, вымусіла і першых і другіх перагледзець сваю тактыку дзеянняў. І. Вельямін-Руцкі на працягу 1624–1629 гг. выступаў з шэрагам ініцыятыў, накіраваных на дасягненне кампрамісу паміж праваслаўнымі і ўніятамі. Але ж гэтыя ініцыятывы не былі падмацаваныя канкрэтнымі ўступкамі на карысць праваслаўных

[З гісторыі 1996:68–69], таму не далі плёну. Паляпшэнне становішча Праваслаўнай царквы ў Беларусі і ва Украіне, якое адбылося на пачатку 30-х гадоў XVII ст., знітавана не з дзейнасцю «апостала яднання», як яго называюць некаторыя даследчыкі, а з дзейнасцю саміх праваслаўных, якія ў той сацыяльна-палітычнай сітуацыі вымусілі ўрад Рэчы Паспалітай і, у прыватнасці, новага караля Уладзіслава IV пайсці на даволі сур’ёзныя ўступкі праваслаўнай грамадскасці.

3.6. Праект палітычна-канфесійнай інтэграцыі з Масквой

Кіраўніцтва Рэчы Паспалітай, урад ВКЛ разумелі, што адносіны з Маскоўскай дзяржавай з’яўляюцца праблемай «нумар адзін» у знешняй палітыцы, што ад вырашэння гэтай праблемы залежыць лёс краіны і народа. Як вядома, дзеля гэтага выкарыстоўваліся розныя сродкі – і ваенныя, і дыпламатычныя, і рэлігійна-царкоўныя. У канцы XVI – пачатку XVII ст. пасля заканчэння Лівонскай вайны кіраўніцтва Рэчы Паспалітай паспрабавала зрабіць акцэнт на унію і дыпламатыю. Была зроблена спроба далучыць Маскоўскую дзяржаву да царкоўнай уніі (місія А. Пасевіна), але, як адзначалася, яна скончылася безвынікова. Гэтую ж ідэю выношваў К. Астрожскі, але хутка зразумеў яе ўтапічнасць і выбраў адзіна магчымую ў той час пазіцыю – пазіцыю рэлігійнай свабоды ўсіх існуючых у Рэчы Паспалітай хрысціянскіх веравызнанняў. Аднак гэта не падыходзіла каталіцкаму Захаду, які настойваў на лакальнай уніі. Ідэю лакальнай уніі падтрымала беларуска-ўкраінская праваслаўная іерархія, частка пануючага класа, не прадбачачы магчымых вынікаў свайго ўчынку.

На жаль, палітычныя захады дыпламатыі Рэчы Паспалітай і ВКЛ таксама насілі ўтапічны характар. Гэта тычыцца вядомага праекта выбрання на каралеўскі прастол пасля смерці Стэфана Баторыя Фёдара Іаанавіча і аб’яднання Рэчы Паспалітай і Маскоўскай дзяржавы на канфедэратыўных пачатках. І справа тут не толькі ў тым, што перамогу атрымала магнацкая групоўка, якая падтрымлівала будучага караля Жыгімонта III, а ў тым, што аб’яднанне дзвюх дзяржаў з розным палітычным ладам і менталітэтам практычна было немагчыма, а згода на гэтае аб’яднанне, якая сыходзіла з вуснаў маскоўскіх чыноўнікаў, была чыстай дэкларацыяй і дыпламатычнай

гульнёй. Былі два рэальныя гістарычныя выхады: або Рэч Паспалітая здолее ўсімі магчымымі сродкамі захаваць сваю палітычную незалежнасць, а разам з гэтым захавае сваю адносную незалежнасць і ВКЛ, або яна падпадае пад уладу Маскоўскай дзяржавы. Ужо ў той час было ясна, што адолець Маскву Варшава і Вільня не змогуць. Нягледзячы на гэта, дыпламатыя Рэчы Паспалітай, і перш за ўсё Леў Сапега, накіроўвалі свае намаганні на паляпшэнне адносін з Масквой, заключэнне «вечнага міру». У 1600 г. Л. Сапега прыбыў у Маскву з прапановай такога міру і, больш таго, стварэння канфедэрацыі дзвюх дзяржаў на падставе свабоды веравызнання, пражывання, заняцця дзяржаўных пасад, будавання каталіцкіх і праваслаўных храмаў (нагадаем, што гэта ў той час, калі ў Рэчы Паспалітай разгортвалася ўніяцкая кампанія і правы Праваслаўнай царквы ўсё больш абмяжоўваліся). Аднак баярская дума гэтую прапанову адхіліла. Маскоўская дзяржава ў перспектыве бачыла беларуска-ўкраінскія землі ў сваім складзе.

У пачатку XVII ст. дыпламатычныя ўтопіі ўрада Рэчы Паспалітай былі дапоўнены палітычным авантурызмам. Урад Рэчы Паспалітай пайшоў на повадзе ў пэўнай групы магнатаў і шляхты, якія планавалі аб’яднаць Рэч Паспалітую з Маскоўскай дзяржавай пры дапамозе самазванцаў Лжэдзмітрыя і Лжэдзмітрыя II. У жніўні 1610 г. Баярская дума заключыла з Жыгімонтам III дагавор аб заняцці маскоўскага трона каралевічам Уладзіславам, які са згоды пэўнай часткі рускага грамадства быў афіцыйна абвешчаны царом Расіі. У верасні таго ж года беларуска-літоўскае і польскае войска нават заняло Маскву. Але ж гэта авантура не мела ніякіх шанцаў на поспех, і аб’яднанне «на роўных» ніколі б не адбылося ні мірнымі, дыпламатычнымі, ні ваеннымі сродкамі: розныя палітычныя сістэмы і менталітэты былі непераадольнай перашкодай на гэтым шляху. Гісторыя дыктавала два верагодныя варыянты: або захаванне незалежнасці, або інкарпарацыя ў склад Расійскай дзяржавы. Утварэнне канфедэрацыі або федэрацыі было ўтопіяй. Як рэлігійная талерантнасць была адзіна магчымай рэальнай альтэрнатывай царкоўнай уніі, так дзяржаўная незалежнасць Рэчы Паспалітай, Вялікага Княства Літоўскага – адзінай альтэрнатывай інкарпарацыі ў склад Расійскай імперыі. Карацей кажучы, у тых гістарычных абставінах інтэграцыя была б не чым іншым, як інкарпарацыяй. І гісторыя пацвердзіла гэта.

3.7. Ідэя царкоўнага адзінства ў творчай спадчыне Іпація Пацея

Іпацій Пацей (Адам Львовіч Пацей) (1541–1613) – унікальная постаць эпохі Барока, філосаф, багаслоў, гісторык, пісьменнік-энцыклапедыст, дзяржаўны і царкоўны дзеяч ВКЛ. Ён пакінуў вельмі багатую, пісьмовую спадчыну, якая з'яўляецца неацэнным феноменам грамадскай і філасофскай думкі, найвышэйшым дасягненнем беларускай кніжнай культуры.

Спадчына І. Пацея ў жанравых адносінах надзвычай разнастайная. Ён стварыў корпус унікальных філасофска-публіцыстычных тэкстаў, галоўныя сярод якіх: «Унія, або Выклад галоўных артыкулаў лучнасці грэкаў з касцёлам Рымскім» (Вільня, 1595 г.), «Адказ на ліст нейкага безыменнага Клірыка Астрожскага» (Вільня, 1598 г.), «Антырызіс» (Вільня 1599 г.), «Адказ на ліст Мялеція, Александрыйскага патрыярха» (1600 г.), «Размова Берасцяніна з Братчыкам» (Вільня, 1603 г., не захавалася), «Абарона сабору Фларэнтыйскага восьмага» (Вільня, 1604 г.), «Правы і прывілеі, нададзеныя ад каралёў польскіх» (Вільня, 1605 г.; перавыданне – Вільня, 1632 г.), «Гармонія, або Згода веры, сакраментаў і цырымоній святой Усходняй царквы з касцёлам Рымскім» (Вільня, 1608 г.), «Ерасі, невуцтва і палітыка папоў ды мяшчан брацтва Віленскага» (Вільня, 1608 г.).

Вельмі значная эпісталаграфічная спадчына І. Пацея. Яна ўключае: «Ліст да Крыштофа Радзівіла, віленскага ваяводы» (24 лютага 1594 г.), «Ліст да Міхаіла Рагозы» (11 лютага 1595 г.), «Ліст да князя Канстанціна Астрожскага» (25 сакавіка 1595 г.), «Ліст да князя Канстанціна Астрожскага» (16 чэрвеня 1595 г.), «Ліст да князя Канстанціна Астрожскага» (3 чэрвеня 1598 г.), «Ліст да Іаана Парфяновіча» (24 верасня 1599 г.), «Пасланне да слуцкага святарства» (29 мая 1600 г.), «Ліст да праваслаўных» (Кракаў, 1610 г.).

І. Пацей з'яўляецца аўтарам зборніка ўрачыстых пропаведзяў, які ўключае 74 казанні і гаміліі. Асобнае месца ў творчай спадчыне пісьменніка займае павучальнае «Дабраславеннае пасланне» (29 чэрвеня 1594 г.).

Пяру І. Пацея належаць два выдатныя белетрызаваныя творы: «Справядлівае апісанне ўчынку і справы сінодавай і Абарона здзейсненых згоды і лучнасці, якія сталіся на сінодзе Берасцейскім у 1596 годзе» (Вільня, 1597 г.) і «Рэляцыі» (Вільня, 1609 г.).

І. Пацей ажыццявіў пераклад з польскай на старабеларускую мову твора Пятра Скаргі «Апісанне і абарона сабору рускага Берасцейскага» (Вільня, 1597 г.).

Нарадзіўся І. Пацей на Брэстчыне ў 1541 г. у шляхецкай сям'і. Яго бацька – Леў Пацей служыў найвышэйшым пісарам Жыгімонта І Старога, а таксама займаў надзвычай адказную пасаду падскарбія (міністра фінансаў) Вялікага Княства Літоўскага. Маці – Ганна Лашчанка, па сведчанні сучаснікаў, была адукаванай жанчынай таго часу. Дзяцінства Пацея праходзіла ў асяроддзі найвышэйшай арыстакратыі, што паўплывала на выхаванне юнака, шмат у чым прадвызначыла яго будучыню.

Пачатковую адукацыю Пацей атрымаў у Нясвіжскай пратэстанцкай школе. Затым, ужо пасля смерці бацькі, маці накіравала яго ў Кракаўскі ўніверсітэт, дзе ён паступіў на факультэт свабодных мастацтваў. Па вяртанні на радзіму Пацей служыў да 1572 г. пры двары Жыгімонта ІІ Аўгуста. У 33-гадовым узросце ён пакінуў кальвінскае веравызнанне і вярнуўся ў праваслаўе. Вядома таксама, што ў 1580 г. Пацей займаў пасаду брэсцкага суддзі, а ў 1589 г. атрымаў прывілей на Брэсцкае кашталянства, а разам з ім і месца ў Сенаце. Каля 1590 г. аўтарытэтны ўрадовец выступіў ініцыятарам стварэння Брэсцкага брацтва, пры якім былі адчынены школка і шпіталь.

Неўзабаве пасля смерці жонкі Пацей пакінуў свецкае жыццё і пастрыгся ў манахі, узяўшы духоўнае імя Іпацій. Але ў манастыры ён не знайшоў чаканага спакою. Увесну 1593 г. ён атрымаў духоўнае пасвячэнне і прывілей манарха на займанне пасады ўладзімірска-брэсцкага епіскапа.

У якасці епіскапа І. Пацей далучыўся да праекта падрыхтоўкі пагаднення паміж Праваслаўнай царквой ВКЛ і Каталіцкім касцёлам. Ідэя царкоўнага аб'яднання набыла рысы практычнага ўвасаблення пасля з'езда епіскапаў у сакавіку-красавіку 1590 г. Далучэнне ўладзімірска-брэсцкага епіскапа да таемнага праекта мела прынцыповае значэнне, бо на момант разгортвання вострай царкоўнарэлігійнай палемікі ён быў найбольш адукаванай асобай у Праваслаўнай царкве. Луцкі каталіцкі біскуп у лісце да папскага нунцыя Анібала так характарызаваў І. Пацея: «Паводле адукаванасці, аўтарытэту і дасведчанасці – гэта чалавек надзвычайны, да таго ж, паміж сваіх, ён найбольш абазнаны ў рэлігійных справах».

У 1593 г. уладзімірска-брэсцкі епіскап уключыўся ў распрацоўку прынцыпаў аб'яднання Праваслаўнай царквы і Каталіцкага касцёла, вакол чаго сярод саміх прыхільнікаў Уніі не было адзінства. З архіваў Уніяцкай царквы вядома, што рознагалоссі між імі паўсталі паводле двух пытанняў. Першае, ці варта пры падпісанні

Уніі абмяжоўвацца толькі Праваслаўнай царквой ВКЛ, або неабходна дамагацца ўдзелу ў ёй таксама Грэчаскай і Маскоўскай цэркваў, г. зн. паступова рыхтавацца да аб'яднання ўсяго заходняга і ўсходняга Хрысціянскага свету. Другое, пад чыёй уладай – Папы Рымскага або Грэчаскага патрыярха – мусіць адбывацца аб'яднанне.

З'яўляючыся прыхільнікам ідэі ўсеагульнага яднання Каталіцкага касцёла і Праваслаўнай царквы, І. Пацей з улікам рэальнай сітуацыі меркаваў, што ва ўмовах канца XVI ст. далучыць да справы Уніі Маскоўскую і Грэчаскую цэрквы немагчыма. Пагадненне з рэфарматарамі І. Пацей цалкам выключаў, бо знаходзіў іх рэлігійную дактрыну несумяшчальнай з вучэннем Ісуса Хрыста.

Пасля папярэдніх узгадненняў і ўдакладненняў, аб чым вядома з перапіскі тых часоў, І. Пацей дамогся таго, каб праваслаўны сабор 1594 г., які праходзіў у Брэсце, большасцю галасоў, у тым ліку пры згодзе мітрапаліта М. Рагозы, прыняў Саборную грамату (2 снежня 1594 г.), у якой былі вызначаны асноўныя мэты аб'яднання Царквы і Касцёла. Апрача дасягнення міру і паразумення ў грамаце падкрэслівалася другая, не менш важная, задача – кансалідаванне намаганняў праваслаўных і каталікоў у барацьбе з «еретычнымі сектамі», да якіх залічваліся пратэстанты ўсіх мадыфікацый.

Тады ж, у снежні 1594 г., праваслаўныя іерархі, прыхільнікі Уніі, на чале з І. Пацеем прынялі і падпісалі новую грамату, накіраваўшы яе вялікаму князю і каралю Жыгімону III Вазу. У ёй галоўным чынам фармуляваліся ўмовы, на захаванні якіх настойвалі праваслаўныя лідары, што рыхтавалі Унію. І. Пацей і астатнія іерархі патрабавалі захавання ўсіх усходніх абрадаў, незалежнага распараджэння ўласнымі зямельнымі ўладаннямі, цэрквамі і манастырамі, адпраўлення рытуалаў паводле старога календара. Яны дамагаліся права на ўдзел епіскапаў у дзяржаўным кіраванні, ліквідавання юрыдычнай моцы грамат грэчаскіх патрыярхаў, каралеўскай абароны ў выпадку магчымых прэтэнзій Канстанцінопаля, роўнасці ва ўсім з каталіцкімі біскупамі, права самім выбіраць свайго мітрапаліта. Усе выкладзеныя ўмовы амаль без змен былі паўтораныя ў Грамаце ад 12 чэрвеня 1595 г. да Папы Рымскага Клімента VIII. У сваім пасланні ў адказ Папа Рымскі браў на сябе абавязак безумоўна выконваць усе выкладзеныя патрабаванні праваслаўных іерархаў ВКЛ узамен на іх згоду перайсці пад яго духоўную і юрыдычную ўладу. Такім чынам, перамагла канцэпцыя

Уніі, выпрацаваная І. Пацеем. Прапановы князя К. Астрожскага аб усеагульнай уніі не падрымала большасць праваслаўных епіскапаў.

У 1595 г. І. Пацей, маючы на мэце прыцягнуць да справы Уніі як мага больш прыхільнікаў, напісаў і выдаў на старабеларускай мове твор «Унія, або Выклад галоўных артыкулаў лучнасці грэкаў з касцёлам Рымскім» (Вільня, 1595 г.), які меў велізарнае значэнне для беларускай і ўсёй славянскай культуры. Дастаткова адзначыць, што аўтар «Уніі...» упершыню ў славянскай літаратуры загаварыў не пра адрозненні Праваслаўнай царквы і Каталіцкага касцёла, а аб тым, што іх аб'ядноўвае, падкрэсліваючы агульнае паміж дзвюма найважнейшымі плынямі хрысціянства. Твор І. Пацея «Унія...» паклаў пачатак уніяцкай літаратуры Беларусі – новаму напрамку нацыянальнай культуры.

Восенню 1595 г. І. Пацей, разам з К. Тарлецкім і вялікай дэлегацыяй у складзе свецкіх і духоўных асоб, накіраваўся да Папы Рымскага. 23 снежня 1595 г. у святочнай атмасферы дэлегацыю прыняў Клімент VIII. І. Пацей і К. Тарлецкі, выконваючы даручэнне сабору, прысягнулі Папе Рымскаму, за сябе і за іншых, на вечнае злучэнне Царквы і Касцёла пад уладай рымскага прастола. На наступны дзень адбылася служба, якую па чарзе адпраўлялі епіскапы і Клімент VIII.

Папа Рымскі аказаў гасцям вялікі гонар і зрабіў І. Пацея і К. Тарлецкага «прыдворнымі прэлатамі». У першых чыслах студзеня 1596 г. пасольства выехала з Рыма. Візіт быў удала завершаны, але на радзіме І. Пацея чакалі новыя выпрабаванні. У Варшаве ў гэты час адбываўся Генеральны вальны сейм, на якім дэпутаты Мінскага, Наваградскага, Полацкага, Валынскага і Кіеўскага паветаў, даведаўшыся пра вяртанне І. Пацея і К. Тарлецкага з Рыма, аб'ядналіся вакол князя К. Астрожскага і запатрабавалі ад Жыгімонта III Вазы пазбаўлення уладзімірска-брэсцкага епіскапа архірэйскага сану. Але манарх палічыў іх прэтэнзіі неабгрунтаванымі і абараніў І. Пацея.

Улетку 1596 г. І. Пацей завяршыў падрыхтоўку да міжцаркоўнага пагаднення. На Брэсцкім саборы, што праходзіў 6–8 кастрычніка 1596 г., адбылося падпісанне пагаднення паміж Праваслаўнай царквой ВКЛ і Каталіцкім касцёлам. Аднак здарылася непрадбачанае – частка праваслаўных не пагадзілася на саюз з католікамі. Тамсама, у Брэсце, яны правялі асобны сабор пад кіраўніцтвам патрыяршага экзарха Нікіфара, на якім асудзілі дзеянні іерархаў, што падпісалі Унію, а 8 кастрычніка прынялі грамату аб непадпарадкаванні ўніяцкаму мітрапаліту і пазбаўленні сану епіскапаў.

Пасля падзей, што адбыліся ў Брэсце, І. Пацей і яго аднадумцы апынуліся ў найскладанейшай сітуацыі. Гуманны паводле глыбіннай сутнасці крок міжканфесійнага пагаднення выклікаў абурэнне значнай колькасці праваслаўнага насельніцтва Беларусі, што тлумачылася іх жаданнем захоўваць у нязменным выглядзе ранейшыя царкоўныя парадкі і падпарадкоўвацца ў адпаведнасці са шматгадовай традыцыяй грэчаскім патрыярхам, а не Папе Рымскаму. У выніку ў ВКЛ пачаўся працяглы перыяд новага міжканфесійнага супрацьстаяння, які доўжыўся некалькі стагоддзяў.

І. Пацей у якасці епіскапа, а з 1600 г. і ўніяцкага мітрапаліта, надзелены значнымі ўладнымі паўнамоцтвамі, меў дастаткова інструментаў, каб імкліва, з дапамогай сілы прывесці да паслухмянасці ўсіх, хто супраціўляўся яго волі і рашэнням Брэсцкага сабору. Аднак ён, выдатна ўсведамляючы ўсю важнасць распачатай справы, не пайшоў шляхам прымусу. Ва ўсіх канфліктных сітуацыях І. Пацей дзейнічаў выключна ў рамках прававога поля, прытрымліваючыся агульнадзяржаўных законаў. Ён не рабіў злачынстваў і не чыніў пагромаў: усе спрэчкі аб падзеле царкоўнай і манастырскай маёмасці разглядаліся ў судовым парадку, аб чым сведчаць крыніцы. І. Пацей не выйшаў з раўнавагі і не звярнуў з абранага шляху нават пасля таго, як на яго быў зроблены замах з мэтай забойства.

Уніяцкі мітрапаліт у змаганні са сваімі ідэйнымі апанентамі аддаваў перавагу пяру і пісьмоваму слову, глыбока ўсведамляючы, што справядлівую справу можна ажыццяўляць толькі сумленным шляхам. Так, у 1597 г. І. Пацей напісаў фундаментальны трактат: «Справядлівае апісанне ўчынку і справы сінодавай і Абарона здзейсненых згоды і лучнасці, якія сталіся на саборы Берасцейскім у 1596 годзе», у якім паказаў законнасць правядзення Брэсцкага сабору 1596 г., падчас якога была падпісана Унія.

У 1598 г. з'явілася вострае публіцыстычнае пасланне І. Пацея да князя К. Астрожскага [Пацей 1903a]. Але асабліва ярка палемічны талент І. Пацея выявіўся ў 1598–1599 гг. падчас дыскусій з Клірыкам Астрожскім [Пацей 1903b]. Мітрапаліт выказваў гатоўнасць палемізаваць са сваімі апанентамі літаральна па ўсіх пытаннях, што мелі дачыненне да арганізацыі Царквы. Ён запрашаў Клірыка Астрожскага ва Уладзімір, «каб, гледзячы адзін другому ў вочы, абмеркаваць усе хвалюючыя пытанні».

У 1599 г. І. Пацей надрукаваў свой найбуйнейшы твор «Антырызіс», які з'яўляўся разгорнутым адказам на «Апокрысіс» К. Філалета.

На старонках твора пісьменнік аргументавана паказваў, што падпісанне міжканфесійнай Уніі не супярэчыла царкоўнаму праву і свецкім законам ВКЛ. Паводле яго сведчанняў, усё адбывалася належным чынам, сабор іерархаў праводзіўся ў адпаведнасці з даўнімі традыцыямі і ўсталяванымі нормамі.

Выключна шырокую вядомасць сярод інтэлектуалаў Вялікага Княства Літоўскага атрымалі канцэптуальныя працы І. Пацея «Гармонія, або Згода веры, сакраментаў і цырымоній святой Усходняй царквы з касцёлам Рымскім» (Вільня, 1608 г.) і «Адказ на ліст Мялеція, Александрыйскага патрыярха» (1600 г.). У іх пісьменнік на новым тэарэтычным узроўні даводзіў, што Усходняя царква «з усімі яе цырымоніямі» вельмі блізкая да Касцёла.

На пачатку XVII ст. І. Пацей вельмі шмат выступаў з пропаведзямі і казаннямі. Ён, як правіла, прамаўляў іх на беларускай мове, якой валодаў бездакорна. Вельмі шмат энергіі І. Пацей аддаваў адукацыі і асвеце. Ён падтрымліваў заснаваную ім у 1597 г. Брэсцкую школу, куды ў якасці рэктара запрасіў доктара багаслоўя Пятра Аркудзія, грэка паводле паходжання. І. Пацей адкрыў калегіум пры Віленскім Свята-Траецкім манастыры, рэктарам якога прызначыў Пятра Федаровіча-Сумерэтніковіча. Штогод мітрапаліт са сваіх уласных сродкаў выдзяляў значныя сумы для школ ва Уладзіміры.

Усебаковы аналіз учынкаў і дзейнасці І. Пацея дазваляе сцвярджаць, што ён дбаў выключна пра канфесійнае паразуменне, мір і згоду, клапаціўся аб моладзі, шукаў грамадскай гармоніі. Дзеля высокіх мэт ён самаахвярна працаваў, а не шукаў багацця і ўласных выгод. На схіле дзён І. Пацей пісаў: «Я прасіў і прагнуў спакою для карысці веры і лучнасці, не зважаючы на асабістыя страты». Адсутнасць меркантыльнага разліку ў дзеяннях І. Пацея, яго альтруізм, прызнавалі нават яго непрымірымыя апаненты.

Памёр І. Пацей 18 ліпеня 1613 г., калі яму споўнілася 72 гады. Пахавалі яго ва Уладзімірскім кафедральным саборы.

Творы І. Пацея ідэйна і тэматычна шматпланавыя. У іх дамінавала царкоўна-рэлігійная і маральна-філасофская праблематыка – тэалагічныя і хрысталагічныя матывы (непадзельнасць Святой Тройцы, выпраменьванне Святога Духа, богачалавечая прырода Хрыста), хрысціянская антрапалогія (сэнс чалавечага жыцця, шлях да Бога, маральны імператыў і аналіз чалавечых учынкаў у святле антынамічных катэгорый: «шчырасць – хлусλівасць», «пакорлівасць – пыхлівасць», «вернасць – адступніцтва»), сатэрыялогія

(Чысцец і Мытарства, Пекла і Нябеснае Царства), эклесіялогія (сапраўдная вера і ерасі ў царкве), дэманалогія (вядзьмарства, язычніцкія багі, панаванне Антыхрыста). Шырока асвятляюцца тэмы Суднага дня, царкоўных цырымоній (абедня, вячэрня, павячэрніца, паўночніца, ютрань, славаслоўе, першая гадзіна, трэцяя гадзіна, шостая гадзіна, дзявятая гадзіна), таінстваў Хрыстовых (хрышчэнне, мірапамазанне, Еўхарысція, або Цела і Кроў Хрыстовы, пакаянне, чыны святарства, алеепамазанне, жаніцьба), пастоў, абразоў і выяў Бога, святых мошчаў, каляндарнай рэформы.

Асвятленне многіх тэм і развязванне шэрага актуальных праблем у творах І. Пацея вельмі часта адметныя, што вызначалася светапоглядам пісьменніка, уласцівай яму іерархіяй духоўных і мастацка-эстэтычных каштоўнасцей.

У публіцыстыцы І. Пацея істотнае месца займала найвастрэйшая для яго часу праблема ўзаемадачыненняў паміж *свецкай і духоўнай* уладамі. Пісьменнік адкрыта і ў рэзкай форме выказваўся супраць намераў свецкіх паноў і магнатаў непадзельна кіраваць святарамі. Дыктат над духоўнымі асобамі недапушчальны, меркаваў інтэлектуал, бо гэта знявага Царквы, ігнараванне Божай навукі, здзек з запаветаў Хрыста, што з'яўляецца падмуркам і пачаткам поўнага заняпаду хрысціянства. «Же хочете, – звяртаўся інтэлектуал да свецкіх асоб ВКЛ, – над духовными своими не только в речах свецъких, чого вам не забараняют, пановати, але и в духовных, до которых ничого не маете, але яко овечъки пастыром своим послушни бы быти мелесте! А вы и в том рядити, церквами Божыми справовати хочете: яко ж на вас смотречы, не только вы, але и жонки ваши церквами справуют» [Росіеј 1903:183–184]. Сутнасць дактрыны І. Пацея палягала на тым, каб духоўныя справы цалкам залежалі ад волі святароў, вырашаліся выключна духоўнымі асобамі, а свецкія людзі ішлі за імі без ваганняў, «бо лепш ведае пастыр, што авечкам карысней».

У крызісны для Праваслаўнай царквы Беларусі час І. Пацей, бадай, першым у гісторыі нацыянальнай публіцыстыкі сфармуляваў ідэю *роўнасці грамадзянскіх і палітычных правоў* для людзей свецкага і духоўнага станаў. Ён запатрабаваў, каб святарам усходняга абраду быў нарэшце адкрыты прававы шлях у Раду – найвышэйшы орган выканаўчай улады Вялікага Княства Літоўскага, спачатку праз абранне кандыдатаў у сваім коле, а затым праз прызначэнне іх манархам. І. Пацей на старонках сваіх твораў публічна заявіў,

што атрымаць месца ў Радзе на працягу доўгага часу праваслаўным іерархам перашкаджалі не католікі, як меркавалі многія, а праваслаўныя свецкія паны: «То не рымляны того боронят, але вы сами, которые ся Православием хлюбите» [Росіеј 1903:187]. Пазіцыя І. Пацея найбольш адпавядала гістарычным рэаліям, бо магнаты ў сваіх паводзінах і ўчынках кіраваліся перадусім матэрыяльнымі інтарэсамі, прагай паляпшэння ўласнага дабрабыту – прыбытковымі пасадамі, урадлівымі землямі, шчодрымі лясамі і пушчамі, раскошнымі маёнткамі. Канфесійныя пачуцці, інтарэсы Царквы знаходзіліся ў іх на дзясятым месцы, ці, прынамсі, зусім не дамінавалі ў іх дзейнасці.

Беларускі інтэлектуал дакладна вызначыў асноватворныя прынцыпы *міжканфесійнага дыялогу*, у першую чаргу паміж вернікамі Каталіцкага касцёла і Праваслаўнай царквы. Ідэя блізкасці, адзінства, адсутнасць грунту для нянавісці – лейтматыў твораў гуманіста. Пераадоленне зусім ненатуральнай варажнечы, непаразуменняў, нечуваных узаемных абразаў сярод хрысціян, паводле перакanання І. Пацея, закладзена ў самой прыродзе адзінай Хрыстовай царквы – святой, апостальскай, сусветнай. Глыбокі аналіз шматвяковай гісторыі Царквы даваў яму цвёрдыя падставы сцвярджаць: «Бо ничого таковото не найдешь в церкви Греческой, чого бы не было в Рымской. Такъже тежь и в Рымском костеле, што бы ся не найдовало и в Греческой церкви» [Росіеј 1903:191].

Як аўтарытэтны іерарх Царквы, І. Пацей усклаў на сябе абавязак усебакова абгрунтаваць *шляхі і сродкі пабудовы Уніяцкай царквы* на беларускай зямлі. Усялякія перашкоды на шляху яе ўсталявання і неаднаразовыя спробы разбурэння ён абвясціў «выбрыкамі Д'ябла». І. Пацей літаральна пісаў: «А иж немаш такъ доброе речы на свете, которое бы Дьвол не рад перевернул, стараючысе, яко бы се людем омерзил. Певне и тую справу згоды и едности светое, которая се тепер докончыла межы церковью Рымъскою и Греческою на сыноде у Берести, через начинья свое люде злостивые иначей, анижли се што деяло, не мнеи до людей християнъских удавати не занехает, якобы ее закинувши, потварами розмаитыми людем огидил, яко ж вже значне кламъства свое розъсевати почал» [Пацей 1597:1 адв. –2].

На старонках «Антырызіса» І. Пацей сфармуляваў галоўную мэту царкоўнай лучнасці. Яна палягала ў тым, каб хрысціяне нарэшце перасталі чыніць «васнь» адзін супраць другога, а супольна «адзінымі вуснамі і адзіным сэрцам, у згодзе і ў міласці братэрскай,

як аднаго Бога дзеці, – хвалілі Айца і Сына і Святога Духа». Пісьменнік заклікаў, каб яны не абвяшчалі аўтарытэтных тэолагаў старажытнасці «крывапрысяжнікамі», не вызнавалі дзве Царквы на радасць ворагам, а баранілі кафаліцкую (Сусветную) Хрыстову Царкву.

На старонках твораў беларускага інтэлектуала знайшла адлюстраванне агульная для ўсёй старажытнай публіцыстыкі праблема *сацыяльнай дыферэнцыяцыі* грамадства. І. Пацей выступіў у абарону грамадскага дыялогу, паразумення станаў. Але ён не прымаў і рэзка асуджаў анархію, хаос. Інтэлектуал востра раскрытыкаваў віленскіх рамеснікаў, якія, апанаваныя прагай барацьбы, перасталі займацца сваёй непасрэднай справай, «адклалі на бок дратву, ножніцы і шыла» ды пачалі на свой розум, замест тэолагаў, тлумачыць Біблію.

Сацыяльныя супярэчнасці, канфесійныя непаразуменні і міждзяржаўныя канфлікты, паводле непахіснага пераканання гуманіста, лепш за ўсё пераадольваць мірным шляхам – праз перамовы і ўзаемныя саступкі. Спрадвечную дылему, што лепей – справядлівая вайна або кепскі мір, – ён без ваганняў развязваў на карысць міру. Вайна, паводле слоў асветніка, «выварочвае грунт» пад нагамі народа і дзяржавы. І. Пацей літаральна даводзіў наступнае: «Поготову межы самыми хрестияны покой, хотя бы теж с кривдою которое стороны учинен был, далеко ест лепшый, аниж незгода и война справедливая. Бо война завжды не бывает без пролитья крови хрестиянское. А хто ж так безумный будет, жебы мел так злую и непожиточную реч хвалити?! Але покой хотя подчас и съ кривдою альбо з ущирбком маетности и не по воли другого бывает, предся лепшый ест, а ниж война крывавая, несправедливая, а што еще болшого – внутрняя, межи домовниками и въ едином панстве, которое жаден на свете, не только хрестиянин, але и поганин бачный, не хвалит» [Пацей 1903b:1055]. Аднак І. Пацей зусім не быў пацыфістам. У сваіх сцвярджэннях ён кіраваўся логікай здаровага сэнсу, які падказваў яму аптымальную мадэль суіснавання станаў.

І. Пацей у сваіх публіцыстычных і белетрызаваных творах дэталёва раскрыў *падзеі падрыхтоўкі і падпісання Брэсцкай уніі 1596 г.* Ён акцэнтаваў увагу на тым, што справа міжцаркоўнай лучнасці не была вынікам таемнай змовы вузкай купкі святароў, а мела шырокае кола ўдзельнікаў і прыхільнікаў сярод духоўных і свецкіх асоб. Як і належала паводле царкоўнага права, найвышэйшыя іерархі Царквы – епіскапы і мітрапаліт узгаднялі ўсе найважнейшыя

рашэнні, супольна рыхтавалі ўказы і агаворвалі ўсе дэталі. «Поневаж, – пісаў ён, – пастыры церкви Божое, на которых то наболей належало, яко митрополит и владыкове вси, которые тыя привилья в руках своих мели, добре о том ведали и зезволялися на то» [Пацей 1597:8]. Тое ж, што простыя святары не заўсёды мелі вычарпальную інфармацыю, на думку І. Пацея, было лагічным і апраўданым. Усялякія пратэсты і абурэнні з гэтае нагоды – недарэчныя і беспадстаўныя, бо адказныя рашэнні ў Хрыстовай царкве, згодна з кананічным правам, належыць прымаць якраз епіскапам, святары мусяць неадмоўна выконваць царкоўныя пастановы. Апанентам І. Пацей адказваў: «А о других, молодших, если бы которые тому противни быти хотели, пытаю: хто ким владает, чы попы владыками, чыли владыкове попами? Которым порадок церкви Божой ест поручоный?» [Пацей 1597:8].

Адна з найбольш характэрных рыс творчага метаду І. Пацея – *палемічнасць*, якая ўключала зазвычай чатыры кампаненты: раскрыццё або інтэрпрэтаванне пазіцыі апанента; аспрэчанне, адкідванне памылковага тэзіса; аргументаванне, або пазітыўны доказ; высновы.

Карэктнасць як прынцып стаўлення да апанента прымушала ідэолага Уніі дэталёва аналізаваць пазіцыю апанента, паслядоўна выкладаць сістэму яго аргументаў, падаваць асноўныя вывады ў форме пераказу або цытавання, нярэдка з дакладным указаннем нумара аркуша, года выдання твора, месца захавання экзэмпляра кнігадруку або рукапісу. Непасрэдныя каментарыі і выклад меркаванняў апанентаў – Крыштофа Філалета, Клірыка Астрожскага, Стэфана Зізанія – займалі ў творах І. Пацея паважнае месца, што ў нейкай ступені абцяжарвала іх, але разам з тым забяспечвала дастатковую фундаментальнасць, выклікала чытацкі давер.

Для аспрэчання тэзісаў апанентаў і сцвярджэння ўласнай пазіцыі І. Пацей ужываў шэраг творчых прыёмаў, якія выконвалі ў аналітычна-палемічных тэкстах функцыю аргументаў. Агульная колькасць дыскусійных тэзісаў (папярэдніх і асноўных) у публіцыстычнай спадчыне І. Пацея набліжаецца да трох тысяч. Яны ахопліваюць актуальныя для таго часу сацыяльныя, грамадскія, царкоўна-гістарычныя, тэалагічныя, біблейна-экзэгетычныя і эстэтычна-мастацкія праблемы.

Сістэму доказаў І. Пацей будаваў на агульналагічным падмурку, ужываючы ўсе кампаненты і функцыянальныя элементы ўні-

версальнай логікі. Паэтыку твораў І. Пацея часам наогул нельга аддзяліць ад логікі, яна надзвычай глыбока ўплецена ва ўсе творы пісьменніка, утварала іх галоўны ўнутраны стрыжань.

Да найбольш пашыраных тыпаў аргументавання і адначасна творчых прыёмаў у І. Пацея належалі гэтак званыя схаластычныя аргументы – спасылкі на аўтарытэты. Для яго гэта – пракрокі, Ісус Хрыстос, антычныя мысліцелі (Катон, Піндар), сярэднявечныя тэолагі (Іаан Златавуст, Васілій Вялікі, Кірыла Александрыйскі, Марк Эфескі, Іеранім, Амброзій, Тэртуліян, Аўгусцін, Феафілакт), епіскапы, патрыярхі (Генадзій Схалярый), папы рымскія (Грыгорый Дваяслоў), візантыйскія імператары. Ён цытуе Гамера, нагадваючы апаненту пра неабходнасць стрыманасці, узаемапавагі ў часе дыскусій. У спрэчках з К. Філалетам пра ролю свецкіх асоб у вырашэнні духоўных спраў, норм царкоўнага жыцця І. Пацей уласную ідэю аўтаноміі Царквы, яе высокі грамадскі і прававы статус падмацоўваў публікацыяй вытрымкі з недвухсэнсоўнай прамовы Канстанціна Вялікага на Нікейскім саборы. Гэтай жа мэце служыла і пададзенае ў «Справядлівым апісанні...» аб'ёмнае «Пасланне імператара Феадосія Меншага да Эфескага сабору». Некаторыя цытаты, што мелі выключную важнасць, як ліст Папы Рымскага Клімента да праваслаўных іерархаў ВКЛ ад 1596 г., аўтар апублікаваў на мове арыгінала і ва ўласным перакладзе.

Вельмі распаўсюджаны ў творах І. Пацея такі тып аргумента, як прыклад – у форме сціслай даведкі або разгорнутага белетрызаванага аповеду. Найчасцей аўтар ужываў гістарычныя прыклады. Так, каб давесці думку аб тым, што Унія ў Вялікім Княстве Літоўскім мае глыбокія карані, пісьменнік у «Справядлівым апісанні ўчынку і справы сынодавай» падаў панарамны гістарычны нарыс пра паездку мітрапаліта Ісідара на Фларэнтыйскі сабор 1439 г., яго ўрачыстую сустрэчу па вяртанні кардыналам і біскупам кракаўскім. Аўтар неаднаразова ўжываў у сваіх творах прыклады з старазапаветнай і рымскай гісторыі, палітычных і грамадскіх падзей краін Заходняй Еўропы (Англіі, Германіі, Італіі), жыцця знакамітых асоб (Піндара, Марціна Лютэра), Хрысціянскай царквы. Даволі часта прыклад аказваўся найбольш пераканаўчым аргументам аўтара. Так, апраўдваючы пераход беларускіх святароў у падпарадкаванне Рыма, даказваючы першынство Папы Рымскага перад астатнімі епіскапамі, І. Пацей прыводзіў у «Антырызісе» прыклад з жыцця легендарных святароў Усходняй царквы – Афанасія

Вялікага і Іаана Златавуста, якія таксама прызнавалі над сабой уладу Папы Рымскага.

Пашыраны тып аргумента ў публіцыстыцы І. Пацея – юрыдычныя акты свецкага і царкоўнага права: сеймавыя канстытуцыі, прывілеі і ўніверсалы вялікіх князёў, пастановы сусветных і мясцовых сабораў. Аўтар нярэдка асабіста перакладаў іх на старабеларускую мову з моў арыгінала – грэчаскай, стараславянскай, лацінскай. Кожны з іх падаваўся ў адпаведным кантэксце і суправаджаўся рознапланавымі, дастасаванымі да канкрэтнай тэмы каментарыямі, высновамі. Так, у «Антырызісе» ён апублікаваў вытрымкі з прывілея Уладзіслава 1443 г., які служыў аргументам падчас дыскусіі аб гісторыі міжканфесійных дачыненняў у ВКЛ. Не забываўся пісьменнік і на рэквізіты (дакладныя даты і месца выдання) юрыдычных дакументаў.

Каб сцвердзіць уласнае меркаванне, І. Пацей не спыняўся перад падробкай дакументаў, здзяйсняючы значныя гістарычныя містыфікацыі. Да іх варта аднесці апублікаваны ім «Прывілей цара Канстанціна Вялікага». Падчас дыскусій І. Пацей вельмі часта звяртаўся да такога прыёму, як прывядзенне да абсурду (reductio ab absurdum). У функцыянальным аспекце гэтая лагічная фігура была часам найбольш прыдатная, а яе выкарыстанне давала бліскучы эфект. Вельмі ўдала І. Пацей ужыў яе ў палеміцы з пратэстантамі пры абароне тэзіса аб неабходнасці царкоўнай іерархіі.

У творах І. Пацея шырока ўжываліся і іншыя тыпы аргументаў: указанні на бяздоказнасць сцвярджэнняў і некарэктнасць меркаванняў і высноў апанентаў; пытанні з адмоўем; адсылкі да крыніцы; прамыя абвінавачанні супрацьлеглага боку ў хлусні і няшчырасці; выкрыццё дробных хібаў і памылак апанента з высновай пра адсутнасць у яго глыбокіх ведаў, а то і наогул усялякіх здольнасцей; пацвельванні з апанента, сарказм, з'едлівыя кпіны і ўзвальванне на яго тых жа «грахоў», якія той асмельваўся прыпісваць І. Пацею. Ролю аргументаў у творах І. Пацея вельмі часта выконвалі, побач з уласна мастацкімі функцыямі, устойлівыя выслоўі, прыказкі і прымаўкі.

Такім чынам, для філасофскага метаду І. Пацея характэрна сінкрэтычнае спалучэнне антычных, заходнераманскіх і грэка-візантыйскіх традыцый, з глыбіннай арыентацыяй на традыцыйную беларускую культуру, перадусім гутарковую народную мову з яе лексіка-фразеалагічным багаццем і асаблівым марфалагічна-сінтаксічным каларытам.

3.8. Сацыяльна-палітычныя праблемы

3.8.1. Эклезіялагічны сэнс канцэпцыі «адзінства»

Сацыяльна-палітычная тэматыка дамінуе ў творах каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў. У цэнтры іх увагі – канцэпцыя «адзінства», якая ўяўляе сінтэз тэалогіі і сацыялогіі, з'яўляецца атрыбутам дактрыны Каталіцкай царквы і сярэднявечнага светапогляду. Зыходным служыць у ёй уяўленне пра ўніверсум, адушаўлёны Богам, пра арганізм, утвораны па Адзіным Законе, кожная частка якога адлюстроўвае цэлае. Вучэнне пра грамадства выцякае з гэтых уяўленняў, дзе «адзінства» – асноватворны прынцып усёй сацыяльнай канструкцыі.

Канцэпцыя «адзінства» ўзнікла ў нетрах каталіцкай тэалогіі і служыла мадэллю дзяржаўнай будовы для краін Еўропы пачынаючы са Святой Рымскай імперыі часоў Карла Вялікага. Важнай вяхой яе развіцця сталі творы Томаша Аквінскага, які сістэматызаваў і выразіў яе асноўныя пастулаты: дзяленне на саслоўі ўсталявана Богам, валадар – кіраўнік і творца дзяржавы, улада валадара выцякае з Божай волі, вярхоўная ўлада належыць Царкве і г. д. Тэакратычная ідэя была пахіснута новай філасофіяй дзяржавы ў эпоху Адраджэння, калі акцэнты перамясціліся з ідэі Бога-заснавальніка на натуральныя імкненні людзей.

Новае адраджэнне тэакратычнага пачатку звязана з барацьбой супраць Рэфармацыі і храналагічна трапляе на канец XVI – пачатак XVII ст. На тэарэтычныя пошукі аўтараў наклалі адбітак гістарычныя асаблівасці Рэчы Паспалітай: наяўнасць развітых інстытутаў прадстаўнічай сістэмы, элементы федэратыўнасці ў адносінах паміж Польшчай і ВКЛ, слабасць каралеўскай улады, саслоўнае дзяленне насельніцтва Рэчы Паспалітай, канфесійны плюралізм, які існаваў насуперак палітыцы ўлад, шматнацыянальны склад насельніцтва і фактар вонкавы – палітычны ціск Ватыкана на кіраўнічыя колы Рэчы Паспалітай, а таксама насаджэнне уніі.

Канцэпцыя «адзінства» была заклікана стаць аптымальнай сацыяльна-палітычнай мадэллю для Рэчы Паспалітай і зняць сацыяльную напружанасць.

З прычыны выйсця з падначалення Ватыкана шматлікіх еўрапейскіх дзяржаў першачарговай задачай Каталіцкай царквы становіцца распаўсюд каталіцызму на новых тэрыторыях. Вялікі рэзананс

атрымалі ўмовы Аўгсбургскага рэлігійнага міру (1555 г.), па якім свецкі валадар вызначаў веравызнанне падданых. Гэта падрывала ўладу папы, і задача Ватыкана палягала ў недапушчэнні падобнага становішча на землях ВКЛ. Каталіцкія святары неслі еўрапейскую адукаванасць, апелявалі да розуму чалавека. Яны былі абаронены каралеўскай уладай у Рэчы Паспалітай і ўплывам Ватыкана. Усе гэтыя асаблівасці наклалі адбітак на вылучэнне і асвятленне праблем вызначэння прыроды ўлады, месца Царквы, яе ўнутранай арганізацыі і функцыянавання ў грамадстве і дзяржаве, узаемаадносін сацыяльных і дзяржаўных структур, вызначэнне паняццяў дзяржаўнага суверэнітэту, права, народнасці ў творах каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў.

Значны ўклад у развіццё канцэпцыі «адзінства» ўнеслі Пётр Скарга, Іпацій Пацей, Іосіф Вельямін-Руцкі, Анастасій (Антоній) Сялява, Леў Крэўза, Мялецій Сматрыцкі.

У распрацоўцы канцэпцыі «адзінства» вылучаюцца два ўзроўні. Першы – арганізацыя Царквы, другі – месца Царквы ў соцыуме і арганізацыя самаго соцыуму. Адпраўным момантам эклезіялагічных разваг каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў з'явілася прызнанне адзінства Хрысціянскай царквы пад уладай папы. Праваслаўная царква тлумачылася як схізма, а заключэнне уніі разглядалася як натуральнае вяртанне да першапачатковага адзінства, пераадоленне схізмы: «До оное стародавней згоды, которая первей, за единоцтва, была в Церкви Божой, своих ведемо!» [Потей 1882b:115]. Разам з тым унія разглядалася як сродак пераадолення поліканфесійнасці ў дзяржаве. Праект рэлігійнай уніі для Рэчы Паспалітай быў дэталёва выкладзены езуітам П. Скаргам у трактаце «Пра адзінства Царквы» [Скарга 1882]. Тэарэтычныя падставы гэтага праекта, а таксама формы яго практычнага ажыццяўлення выяўляюць рацыяналістычна спецыфічнае лацінскае разуменне адзінства Царквы.

Дзявяты пункт Нікея-Канстанцінопальскага Сімвала веры, прынятага на Другім Сусветным саборы (381 г.), называе Царкву «адзінай», «саборнай». Тэрмін «саборнасць» прысутнічае ў славянскіх перакладах, у той час як каталікі ўжываюць тэрмін «кафалічнасць», лічачы яго сінонімам «саборнасці». Гэтае адрозненне выяўляе істотную розніцу ў разуменні багаслоўскага сэнсу тэрміна ва ўсходняй і заходняй традыцыі. Каталіцкія багасловы атаясамліваюць «кафалічнасць» з «сусветнасцю». Адзіная «кафалічная Царква»

ў лацінскай традыцыі – гэта Сусветная царква, аб’яднаная пад адзінаначаллем папы.

Найбольшы пік палемікі па пытанні вяршэнства папы ў Сусветнай царкве трапляе на перыяд 1596–1610 гг., г. зн. непасрэдна пасля заключэння Брэсцкай уніі, і звязаны з імёнамі П. Скаргі і І. Пацея – найбольш актыўных прапагандыстаў уніі.

Анталагічны дуалізм лацінскай багаслоўскай традыцыі, які ляжыць у аснове твораў каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў, знайшоў выраз у адрозненні бачнага і нябачнага светаў і паставіў пытанне пра суадносіны ўладных паўнамоцтваў гэтых светаў. Парадак уладнай пераемнасці ў Царкве заўсёды быў падпарадкаваны парадку пераемнасці ў Адкрыцці. І. Пацей у духу гэтай традыцыі пісаў: «Христос, яко прынцыпал, не толко есть головою над тоею видимою Церковью на земли, але и над небесною, и над прошлым, нынешним и еще которые будут; а старший Церкови – над тою Церковью толко видимою, которая на земли есть. Хрыстос вечная и неодменъная голова: а старший на земли – толко до часу» [Потей 1903b:1095].

Цэнтральным паняццем канцэпцыі «адзінства» ёсць паняцце ўлады. Яна паходзіць з усталяваных адрозненняў і іерархічнага супадпарадкавання атрыбутаў тварнага і нятварнага светаў. Найбольш выразнае яе разуменне ў лацінскай багаслоўскай традыцыі ўвасобілася ў прынцыпе «царкоўнага манархізму», ці ў аднаасобным вяршэнстве папы. Каталіцкія і ўніяцкія палемісты XVII ст. выводзілі гэты прынцып з адмысловай святарскай місіі апостала Пятра, якому па евангельскім сюжэце была ўручана ўлада над Сусветнай царквой у выглядзе «ключоў». Каталікі спасылаюцца на меркаванне шматлікіх Айцоў Царквы, у тым ліку і тых, каго асабліва паважаюць праваслаўныя. Сярод іх – Феадор Студзіт, Грыгорый Дваяслоў, Леў Вялікі, Яфрэм Сірын, Грыгорый Ніскі, Кіпрыян Карфагенскі, Іаан Златавуст. Апошні пісаў: «Отец даровал Петру откровение о Сыне, Сын же откровенное познание об Отце и о Самом Себе посеял во всей вселенной и простому смертному вручил, давши ему ключи, власть над всем небесным...» [Златоуст Иоанн 1898–1906:555].

Святы Іаан Златавуст атаясамліваў паняцці «ключы» і «ўлада». Каталіцкія аўтары XVII ст. спрабавалі канкрэтызаваць суадносіны гэтых паняццяў. П. Скарга пісаў з гэтай нагоды: «Кому от места ключы отъдают за наивысшего урядника признавают его. И хто в сим,

што в дому есть, владеет, тот господаром есть всее челяди, под своим ключом все ховаетъ» [Скарга 1903:246]. І. Пацей лічыў, што папа – «яко слуга и наместник дочасный». «Христос невидимо научает и Духом Светым невидимо Церковь Свою справует; а старший видоме и до уха в послух научает и порадку престерегает» [Потей 1903a:1095]. Той жа падыход прасочваецца і ў А. Сялявы, які перавёў лацінскае слова primatum (першынство) як zwierchność (панаванне) [Antelenchus 1914:680].

Улада, паводле ўяўленняў каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў, мае Боскае паходжанне, яна ёсць элементам Божай ласкі. У заходнім багаслоўі не дапускаюцца адрозненні паміж існасцю і энергіяй, а ўсталёўваюцца паміж светам чалавечым – створаным і светам ласкі Божай – таксама створаным. Заходняе паняцце пра ласку Божую ўлучае ў сябе ідэю прычыннасці, якая прасочваецца пры тлумачэнні Тройцы, у сістэме паходжання яе Асоб і іх сузалежнасці. Улада тлумачыцца як феномен волі Божай, якая, пераламляючыся ў свеце бачным, мае чалавечую крыніцу – апостала Пятра і яго пераемнікаў – пап. Звяртае на сябе ўвагу размеркаванне ўладных паўнамоцтваў па тыпе «гаспадар – чэлядзь», якое наводзіць на думку пра аўтарытарнае разуменне ўлады з вылучэннем выразнай субардынацыйнай сістэмы. Улада фактычна атаясамліваецца з кіраваннем. Найбольш выразна гэты падыход адлюстраваны ў лацінскай мадэлі «праўдзівай Царквы», якая вызначаецца адсутнасцю ерасяў і непарушнай верай [Потей 1882a:189]. Каталіцкія багасловы падкрэсліваюць, што іерархічная структура Царквы заклікана ажыццяўляць ахавальную функцыю ў адносінах да Богаадкрытага веравучэння. Тым самым бязгрэшнасць улады і ісціннасць веравучэння цесна ўзаемазлучаныя і ўзаемазалежныя. Праўдзівая Царква – гэта Каталіцкая царква, распаўсюджаная на ўвесь свет.

У творах каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў частыя спасылкі на так званы арганічны прынцып у будове Царквы, які быў упершыню сфармуляваны яшчэ апосталам Пятром і пасля развіты Айцамі Царквы: «Церковь светая в единости верных залежытъ, яко и тело в единости члонков» [Тамсама]. Каталіцкая эклезіялогія XVII ст. традыцыйна ўлучала два аспекты: Царкву як адзінае містычнае цела і іерархічную арганізацыю яе чальцоў, што асабліва падкрэслівалася. Тлумачачы гэтыя аспекты, П. Скарга пісаў: «Jednak w tej nierówności członków przedsię jest zgoda; bo jest usługowanie spólne i jednego członka pod drugim podleganie i posłuszeństwo i porządek

wielki. Noga słucha kolana, bo się z nim związała; kolano słucha ręki, ręka oka, oko głowy; i tak jest w porządku i posłuszeństwie zgoda wielka» («Аднак у гэтай няроўнасці членаў найперш ёсць згода, бо ёсць узаемаабслугоўванне і залежнасць аднаго члена ад іншага, і паслушэнства, і парадак вялікі. Нага слухаецца калена, бо з ім звязана; калена слухаецца рукі, рука – вока, вока – галавы. І так у парадку і паслушэнстве ёсць згода вялікая») [Skarga 1912:289]. У бачным свеце гэты парадак, лічыў ён, узначальвае Рымскі біскуп, ён увасабляе царкоўнае адзінства, а таму валодае бязгрэшнасцю. Каталіцкая «арганічная» тэорыя адрозніваецца ад праваслаўнай: праваслаўны «арганізм» разумеецца як адзінства, якое складаецца з узаемаўзгодненых элементаў, у той час як у каталікоў большая ўвага надаецца юрыдычным аспектам эклезіялогіі.

Праект увядзення уніі засноўваўся на традыцыйных юрыдычных прынцыпах. Яго складальнікі зыходзілі з упэўненасці ў тым, што варта толькі дасягнуць згоды праваслаўнага епіскапата на унію, і яна будзе безумоўна прынята ўсёй Праваслаўнай царквой. Аўтарытэт юрыдычнай улады іерарха выступаў у каталікоў на першы план. Праваслаўная ідэя адзінай, «саборнай» Царквы і царкоўная практыка Усходняй царквы прадугледжвалі вядзенне перамоў з нагоды аб’яднання Цэркваў паміж іх іерархамі – папам і патрыярхам. Перамовы павінны былі ўключаць пытанні скасавання дагматычных адрозненняў і прывесці да добраахвотнага і натуральнага яднання. Аднак прыхільнікі уніі пайшлі па шляху ізаляцыі праваслаўнага епіскапата ад кліру і ад уплыву Канстанцінопальскай і іншых Усходніх цэркваў. У выніку унія, якая задумвалася ў тэорыі як сцвярджэнне царкоўнай кафалічнасці праз пераадоленне расколу Сусветнай царквы, стала сродкам яго паглыблення, а таксама выявіла сваю экспансіяніскую скіраванасць.

Шчырая перакананасць уніяцкіх і каталіцкіх аўтараў у дамінаванні юрыдычных прынцыпаў у царкоўным кіраванні прысутнічае ва ўсіх іх сачыненнях. Л. Крэўза, разбіраючы перадгісторыю перадачы «ўлады» ад апостала Пятра папам, выказаў думку пра тое, што трэба адрозніваць веру наогул, узятую безадносна, ад веры, вызнаванай Пятром, які выконваў адмысловае служэнне. Крэўза падзяляў іерархічную ўладу апосталаў на апостальскую і біскупскую. Ён лічыў, што толькі адзін Пётр дзеля сваёй адмысловай місіі валодаў правам перадачы біскупскай улады ў спадчыну [Кревза 1878:171–175].

Для ўніяцкіх аўтараў прызнанне вяршэнства папы ў Сусветнай хрысціянскай царкве было складаным і «слізкім» пытаннем. Яно патрабавала тлумачэння разрыву сувязяў з патрыярхам Канстанцінопальскім пры захаванні лаяльных адносін да яго. Апошні фактар быў надзвычай важны, бо павінен быў паказваць на «праваслаўе» прыхільнікаў уніі. Гэта праблема была вырашана параўнальна проста: у аргументах каталікоў і ўніятаў выкарыстоўвалася палітычная карта – стан вайны Рэчы Паспалітай з Турцыяй, дзе знаходзіўся Патрыяршы пасад, згаленне і прыгнёт патрыярха Канстанцінопальскага з боку турэцкага ўрада. У канцы XVI ст. агалоску атрымала гісторыя звяржэння турэцкім султанам Патрыярха Феаліпа і прызначэнне Іераміі II, якім было здзейснена ўсталяванне Патрыяршаства ў Маскве насуперак існым правілам Усходняй царквы і без згоды астатніх патрыярхаў*. На гэтай аснове сцвярджалася, што «Грэчаская царква» прыйшла ў заняпад пад уладай магаметан, у той час як у свеце ёсць «іншае месца», дзе ўмовы больш спрыяльныя: «Там мусимо прызнати Церковь Божую, где нет ересей; ани явное незбожности, ани неверия, и овшем правдивая и непарушоная вера (Ватикан. – *Н. К.*)» [Потей 1882а:187–189]. Грэчаская царква, пісаў П. Скарга, даўно цярпела ад дэспатызму візантыйскіх манархаў і патрапіла ў самую ганебную турэцкую няволю: туркі зводзяць і ўзводзяць патрыярхаў, патрыярх і клір адрозніваюцца грубасцю, невуцтвам, а ў такой рабскай Царкве не можа быць і чысціні веры [Скарга 1903:282].

Палітычны сэнс падначалення Праваслаўнай царквы ВКЛ Канстанцінопальскаму патрыярху раскрыў Касіян Саковіч: для айчыны існуе небяспека ў тым, што «часта раздаюцца галасы схізматычных братчыкаў, а асабліва простага народа: «мы жадалі б быць лепш пад Турчынам, чым пад уладай папы». Навошта ж каралю польскаму дазваляць, каб у яго дзяржаве Турка-грэчаскі патры-

---

* Установа Патрыяршаства ў Маскве ў 1586 г. была прадметам спрэчак у праваслаўным свеце. Патрыярх Канстанцінопальскі Іерамія II падчас свайго знаходжання ў Маскве атрымаў прапанову ад цара Фёдара стаць Патрыярхам Маскоўскім, на што адказаў адмовай і затым па прымусе царскага двара пасвяціў у Патрыярхі мітрапаліта Маскоўскага Іону. Паводле кананічнага права Праваслаўнай царквы Патрыяршаства можа быць заснавана толькі па рашэнні Усяленскага сабору і са згоды другіх патрыярхаў. У сувязі з гэтым Іерамія II у 1590 г. склікаў у Канстанцінопалі сабор, на якім прысутнічалі толькі патрыярхі Антыёхскі Іакім і Іерусалімскі Сафроній, што ўхвалілі ўсталяванне Маскоўскай патрыярхіі.

ярх засноўваў брацтвы і імі кіраваў» [Сакович 1878:26]. Па абвінавачанні ў шпіянажы быў арыштаваны нават Патрыярх Феафан, які ў 1619 г. наведаў землі ВКЛ і пасвяціў новую праваслаўную іерархію.

М. Сматрыцкі, адказваючы на абвінавачванні віленскіх братчыкаў у здрадзе, пераходзе ва унію, паспрабаваў па-новаму растлумачыць неабходнасць уніі з пазіцый царкоўнага падначалення. Сматрыцкі звярнуўся да дагматычных рознагалоссяў паміж Каталіцкай і Праваслаўнай цэрквамі, падрабязна разабраў іх і зрабіў выснову, што яны малаважныя і не могуць быць перашкодай да аб'яднання. Адзінай перашкодай Сматрыцкі лічыў догмат пра паслухмянства патрыярху Канстанцінопальскаму, адмова ад якога азначала б для праваслаўных парушэнне царкоўнага канону. Сматрыцкі прапанаваў вырашыць гэту праблему шляхам стварэння ўніяцкага Патрыяршаства пры прызнанні вяршэнства папы, але не як галавы Каталіцкай царквы, а як галавы Сусветнай царквы [Smotrycki 1629:38–79, 91–92]. Гэту ідэю ён выказаў раней у лісце да Патрыярха Кірылы Лукарыса, у якім перасцерагаў, што бяздзейнасць і незацікаўленасць Патрыярха ў пагадненні праваслаўных і ўніятаў будзе спрыяць іх звароту да маскоўскага цара, які «вывеў Царкву з паслушэнства Канстанцінопальскаму патрыярху» [Смотрицкий 1863b:142–143].

Такім чынам, аб'яднанне праваслаўных і ўніятаў у адной Патрыярхіі, па меркаванні Сматрыцкага, не азначала б поўнага разрыву з патрыярхам Канстанцінопальскім, які павінен быў сам прыйсці да уніі. Развагі Сматрыцкага мелі толькі прапагандысцкае значэнне, бо безгрунтоўнасць гэтай ідэі была відавочная: унія з моманту яе абвяшчэння ў 1596 г. засноўвалася на прынцыпах каталіцкага веравучэння і эклезіялогіі, а першыя іерархі Уніяцкай царквы прызналі сваім галавой Папу Рымскага.

Прынцыпы адзінаўладдзя і бязгрэшнасці папы заснаваныя на містычнай перадачы Адкрыцця і неабходнасці захавання аднадушнасці ў Царкве наконт Адкрыцця. Апошняй задачы адпавядала складаная сістэма ступеняў святарства ў Каталіцкай царкве, якая ўключала 4 ніжэйшыя, 3 сярэднія і 4 вышэйшыя. У рэгламентацыі царкоўнага кіравання містыцызм Адкрыцця адыходзіць на другі план, застаючыся прыналежнасцю аднаго папы, а для астатніх чальцоў царкоўнай іерархіі дамінантнае значэнне мае арганізацыя «царства свецкага». Пры гэтым сродкі і метады ўздзеяння і адносіны іерархіі з паствай носяць аўтарытарны характар.

П. Скарга дзівіўся царкоўнаму дэмакратызму праваслаўных: «До такое науки и розъсудку мают ли якое право люди светские», «о науце и Законе Божом зноситсе до каплана винени были вси... непослушного и в розуме горъдого... вельми карать росказует» [Скарга 1903:238].

Для каталікоў парадак цвёрдай субардынацыі быў натуральным. Пункт гледжання ўніятаў фарміраваўся ў процівагу царкоўнай практыцы праваслаўных брацтваў, а таксама Рэфармацыі. І. Пацей пісаў: «Люд посполитый, простый, ремесный, который, покинувши ремесло свое, а привлащивши собе врад пастырский, писмом Божим ширмует, выворочает и на свое... хвалсивые потвары оборочают, пастырей власных своих соромотят, безчестят...» [Потей 1882b:117]. І. Вельямін-Руцкі лічыў, што «тыя (паспалітыя людзі. – *Н. К.*), як сапраўдныя авечкі, ідуць туды, куды іх вядуць старэйшыя духоўныя і свецкія» [«Sowita wina» 1887:505–506].

Эклезіялагічны змест канцэпцыі «адзінства» выяўляюць наступныя прынцыпы арганізацыі царкоўнага жыцця: адрозненне бачнага і нябачнага светаў, іерархічная сузалежнасць іх атрыбутаў, адзінаўладдзе папы і яго бязгрэшнасць, іерархізм у арганізацыі Царквы, юрыдызм, адзінства ў веры, адсутнасць ерасяў і іншадумства, арганічны прынцып. Царква, пабудаваная на гэтых прынцыпах, разглядалася прыхільнікамі канцэпцыі «адзінства» як магутная наддзяржаўная і наднацыянальная арганізацыя, здольная ўмешвацца ў справы дзяржавы і дыктаваць сваю волю свецкаму валадару.

3.8.2. Рэформы Уніяцкай царквы Іосіфа Вельяміна-Руцкага

У аснове арганізацыі Уніяцкай царквы ляжалі прынцыпы каталіцкай эклезіялогіі: яна тлумачылася як абноўлены варыянт Праваслаўнай царквы, з аднаго боку, і як увасабленне хрысціянскага адзінства – з другога. Першыя дзесяцігоддзі яе гвалтоўнага насаджэння, захопу праваслаўных храмаў і манастыроў, палітыка прававога бязмежжа ў стаўленні да праваслаўных адштурхнулі насельніцтва ад Уніяцкай царквы. Прыкметы крызісу: падзенне аўтарытэту Уніяцкай царквы, распад маральных асноў яе іерархаў, фінансавыя злоўжыванні, а таксама яе няздольнасць «пераадолець схізму» – былі заўважаны мітрапалітам Іосіфам Вельямінам-Руцкім, які высунуў ідэю абнаўлення Уніяцкай царквы і яе рэфармавання.

І. Вельямін-Руцкі бачыў абнаўленне Царквы ў ажыўленні манаскага жыцця. Манастыры XVI–XVII стст. ператварыліся ў прыстанак шляхты, якая шукала ў іх матэрыяльную выгаду. У перыяд 1607–1617 гг. Вельямін-Руцкі напісаў «Правілы манаскага жыцця», дзе выклаў шляхі выйсця з крызісу Царквы. У іх цэнтры стаяла ідэя прыняцця Статута Васілія Вялікага і рэарганізацыі манастыроў [ДбиК 1:305–310].

Цэнтральнай ідэяй рэформ Вельяміна-Руцкага стала стварэнне базыльянскага ордэна (1617 г.). Да гэтага часу колькасць базыльянскіх манахаў перавысіла сотню, яны былі размешчаны ў Віленскім, Жыровіцкім, Біценьскім, Менскім і Наваградскім манастырах. Пры двух апошніх існавалі школьныя ўстановы. Статут Васілія Вялікага патрабаваў найстражайшай аскезы і бесперапынных малітваў. Рэдакцыя Вельяміна-Руцкага надала яму новыя рысы [ДбиК 1:346–361]. Навізна была ў пастаноўцы школьнай адукацыі і самастойнай падрыхтоўцы выкладчыцкіх кадраў, хоць першапачаткова па хадайніцтве Вельяміна-Руцкага базыльянаў-выкладчыкаў рыхтавалі ў езуіцкіх калегіях. Курс навучання ўключаў два гады. Арганізацыю навучальных установ Вельямін-Руцкі лічыў адной з галоўных: ордэн быў задуманы для прывілеяванай і высокаадукаванай касты.

У аснову адміністрацыйна-іерархічнай будовы базыльянскага ордэна былі пакладзены арганізацыйныя прынцыпы езуіцкага ордэна. Адміністрацыйныя пасады ў езуітаў і базыльянаў мелі нават аднолькавыя назвы. На капітуле (зборы) рэфармаваных манастыроў (1617 г.), які прайшоў у Наўгародавічах (каля Вільні, цяпер в. Нагародавічы Дзятлаўскага р-на), была ўтворана Кангрэгацыя Святой Тройцы*. Манастыры з гэтага часу складалі адно цэлае і кіраваліся выбарнымі плябанамі – ігуменамі. Да манастыроў прыпісваліся прыходы, а манахі выконвалі ролю пастыраў. Узначальваў гэтую манастырскую арганізацыю протаархімандрыт. Ім мог быць толькі манах, які не павінен быў мець чэлядзі, не мог быць ні біскупам, ні вікарыям, але мог быць старэйшым аднаго з манастыроў, – у гэтым выпадку той манастыр лічыўся галоўным. Протаархімандрыт абіраўся вольным галасаваннем. Патрабавалася, каб гэтая пасада не заставалася доўгі час вакантнай.

Для абрання протаархімандрыта ўніяцкі мітрапаліт прызначаў месца і час выбарчай кангрэгацыі і старшыняваў на ёй. Адпраўляючыся

* Кангрэгацыя Святой Тройцы праіснавала да 1743 г. і стала адной з дзвюх правінцый ордэна Святога Васілія. На Дубненскім капітуле 1743 г. былі прадстаўлены Літоўская і Руская правінцыі.

на выбарчую кангрэгацыю, мітрапаліт павінен быў ехаць «як бацька да дзяцей», без вялікай світы, каб не быць у цяжар манастыру, дзе праходзіла кангрэгацыя. Абранню протаархімандрыта папярэднічалі строгі пост, малітвы, удзельнікі кангрэгацыі спавядаліся і прычашчаліся. Галасаванне было таемным. Мітрапаліт у адрозненне ад іншых удзельнікаў меў два галасы для развязвання спрэчных сітуацый пры абранні протаархімандрыта. Протаархімандрыт абіраўся на чатыры гады, мог склікаць выбарчыя і генеральныя кангрэгацыі, на якіх вырашаліся пытанні ордэна. Улада протаархімандрыта была шырокай: прызначэнне службовых асоб ордэна і манастыроў, сваіх памагатых – чатырох генеральныхараднікаў. Старэйшы з іх меў пасаду протаконсула. Вялікую ролю ў базыльянскім ордэне адыгрываў пракуратар, які прадстаўляў ордэн перад папам у Рыме [Археографический сборник ... 1900:171–182].

На Лаўрышаўскай кангрэгацыі (1621 г.) была ўсталявана пасада вікарыя, які абавязаны быў наведваць манастыры, вырашаць прыватныя праблемы на месцах і займацца эканамічнымі справамі Царквы. Для прадухілення магчымых канфліктаў паміж уніяцкім мітрапалітам і протаархімандрытам была ўсталявана пасада манітора, які павінен быў ажыццяўляць сувязь паміж тэрытарыяльным адміністратарам Царквы і манастырамі. Важным органам ордэна была кангрэгацыя, у склад якой уваходзілі архімандрыты, паслы ад манастыроў і ўніяцкі мітрапаліт. Рэгламент яе працы быў распрацаваны Вельямінам-Руцкім і ўключаў працэдуру таемнага галасавання, абранне працоўнага сакратарыята для вядзення паседжанняў і працу натарыуса на час кангрэгацыі [Тамсама:7–27, 49 і інш.].

Першым протаархімандрытам стаў Іосіф Вельямін-Руцкі, які сумяшчаў гэту пасаду з пастом мітрапаліта, у 1621 г. – Леў Крэўза, у 1626 г. – віленскі плябан Рафаіл Корсак, у 1636 г. – віленскі архімандрыт Пахомій Аранскі. Першым вікарыем стаў Ян Дубовіч.

Базыльянскі ордэн спалучаў строгі аскетычны ўклад жыцця і свецкую дзейнасць. Яго адукацыя, як і рэформы Уніяцкай царквы ў цэлым, віталіся Ватыканам [Тамсама:5]. У «Навучанні ахвотнікам уступіць у базыльянскі ордэн» гаварылася пра тое, што ордэн «быў асновай для знішчэння схізмы ў Расіі і найбольш аддаленых правінцыях», – тым самым падкрэслівалася экспансіяніецкая скіраванасць яго дзейнасці [Тамсама:3–4]. Матэрыялы ўніяцкіх кангрэгацый кажуць пра вялікі ўплыў езуітаў на жыццё ордэна: яны фактычна кіравалі меркаваннямі базыльянаў на кангрэгацыях [Тамсама:8, 9, 18].

Асаблівасці арганізацыі рэфармаванай Уніяцкай царквы прывялі да вылучэння манастыроў, па-першае, і да ліквідацыі самаўпраўства царкоўнай іерархіі – па-другое. Уніяцкая царква стала фактычна свецкай арганізацыяй, пабудаванай на палітычных прынцыпах (дэцэнтралізацыя ўладных паўнамоцтваў, наяўнасць пасрэдніцкіх, пагаджальных інстытутаў). Рэфармаваная структура Уніяцкай царквы ўтрымоўвала ў сабе патэнцыял для пераадолення ўнутраных царкоўных канфліктаў. Асноватворная ідэя рэформаў – ад пераадолення ўнутрыцаркоўных канфліктаў да пераадолення грамадска-палітычнай канфліктнасці – спрыяла ўзняццю аўтарытэту Уніяцкай царквы і Вельяміна-Руцкага як яе галавы. У выніку рэформаў Уніяцкая царква здабыла вялікую мабільнасць, адаптаванасць да сацыяльна-палітычных умоў Рэчы Паспалітай, што абумовіла цікавасць уніяцкіх публіцыстаў да пытанняў дзяржаўна-прававой будовы. Яны лягчэй і ахвотней, чым праваслаўныя і каталікі, пачалі пісаць пра свецкія праблемы, узаемаадносіны Царквы і дзяржавы, пра структуру дзяржаўнай улады.

У аснове каталіцкай канцэпцыі «адзінства» ляжыць думка пра тое, што чалавецтва ёсць сусветная цэласнасць, якая мае адзіную мэту. Гэта цэласнасць заснавана самім Богам і арганізавана ў адзінае грамадства, якое зводзіцца да двух узроўняў: універсальнай Царквы і ўніверсальнай дзяржавы, якія будуюцца на адных і тых жа прынцыпах. Галоўная ў каталіцкай эклезіялогіі праблема кіравання пераходзіць у сацыяльна-палітычныя канцэпцыі. Царква разглядаецца як арганізуючы фактар у адносінах да дзяржавы. Каталікамі развівалася ідэя безумоўнага прыярытэту духоўнай улады над свецкай, Ватыкана над любым са свецкіх валадароў. Інтарэсы Царквы лічыліся вышэйшымі і вечнымі, а інтарэсы дзяржавы часовымі і прыраўноўваліся да прыродных запатрабаванняў людзей, якія не ведаюць Боскіх законаў [Skarga 1912:288]. Гэтая ідэя адлюстроўвае адсутнасць сувязі Рымскай царквы з якой-небудзь нацыяй. Кананічнае права Каталіцкай царквы доўгі час было ўзорам для свецкага права большасці еўрапейскіх краін.

Паводле сцвярджэння П. Скаргі, звычайнае функцыянаванне дзяржавы павінны забяспечваць сацыяльная іерархія і моцная выканаўчая ўлада ў руках караля, а таксама пільнаванне інтарэсаў Ватыкана [Тамсама].

На ўзмацненні цэнтральнай улады ў Рэчы Паспалітай настойвалі як уніяты, так і каталікі. Першым было неабходна ўзмацніць

сваё становішча ў краіне: палітычнае, духоўнае і матэрыяльнае. Галоўнай жа мэтай каталікоў была экспансія Ватыкана на ўсход, пры гэтым вялікія надзеі ўскладаліся на ваенную моц Рэчы Паспалітай. Перашкодай служыла прысутнасць іншадумцаў – праваслаўных. Гэтыя фактары абумовілі зварот каталіцкіх і ўніяцкіх палемістаў да праблемы суадносін свецкай і духоўнай улады. Нагодай да яе абмеркавання, а таксама палемікі з праваслаўнымі стала аднаўленне Патрыярхам Феафанам праваслаўнай іерархіі без санкцыі караля. Гэты крок быў кваліфікаваны каталікамі і ўніятамі як парушэнне дзяржаўнага права.

Праблема суадносін улад была падрабязна разгледжана Вельямінам-Руцкім на прыкладзе пасвячэння біскупаў. Аўтар выказаў адрозную ад каталіцкай канцэпцыі «адзінства» думку пра тое, што духоўная ўлада не існуе без свецкай. У пасвячэнні біскупаў ён вылучаў тры прыступкі: electia (абранне), consecratia (пасвячэнне), missia (пасольства). Ва ўладзе духоўных асоб знаходзяцца толькі дзве апошнія. Electia павінна зыходзіць ад вярхоўнага пастыра, і гэта ён павінен выканаць сам або даручыць духоўным і свецкім асобам. Такім чынам, з’яўляецца яшчэ адна прыступка – postulacya, ці права выяўлення годнасці вызначанага кандыдата. Сэнс postulacya зводзіцца да таго, што народ не заўсёды выбірае годнага, а таму гэтае права дадзена каралям, а народ мае права толькі сведчыць пра пабожнасць абіранага кандыдата. У агульных рысах адносіны свецкай і духоўнай улад будуюцца наступным чынам: у распараджэнні духоўнай улады ёсць «пастырства верных авечак», падданых караля, а каралі ў інтарэсах сваіх падданых карыстаюцца правам «подавания» (зацвярджэння ў біскупскім сане і падаравання біскупскіх маёнткаў) пастыраў у дзяржаве.

Пункт гледжання Вельяміна-Руцкага адрозніваўся ад сучасных яму праваслаўных канцэпцый. М. Сматрыцкі (праваслаўны перыяд) лічыў, што права каралеўскага «подавания» абмяжоўваецца толькі падараваннем пасвечанаму біскупу (пасвячэнне выконваецца патрыярхам Канстанцінопальскім) царкоўных маёнткаў. Вельямін-Руцкі ж, насупраць, тлумачыў, што права раздачы каралямі духоўных пасад уключае praesentacya (прадстаўленне), nominacya (найменаванне) і podawanie (падараванне), – гэтыя прыступкі апярэджваюць пасвячэнне. Лацінскае слова beneficium стасуецца і да біскупскага сану, і да маёнткаў [«Sowita wina» 1887:443–450]. Вельямін-Руцкі акцэнтаваў увагу на каралеўскіх паўнамоцтвах

пры пасвячэнні іерархаў, у адрозненне ад сучасных яму каталікоў і праваслаўных, якія настойвалі на пасвячэнні іерархаў папам або патрыярхам. Кароль, які не меў права прызначэння біскупаў, не меў у выніку ніякіх правоў у сваёй дзяржаве.

Рашэнне праблемы суадносін улад падобным чынам надало ідэі уніі ў 20-х гадах XVII ст. новы змест. Па меркаванні Вельяміна-Руцкага, Уніяцкая царква павінна быць уключана ў дзяржаўныя адносіны. Гэта думка гучала асабліва выразна ў 20-х гадах – на фоне патрабаванняў каталікоў і праваслаўных падпарадкаваць Царкву заходняму ці ўсходняму духоўнаму цэнтру.

Поўнае афармленне гэтай ідэі знайшло адлюстраванне ў імкненні Вельяміна-Руцкага заснаваць уніяцкую патрыярхію на землях ВКЛ і надаць ёй статус дзяржаўнай. Верагодна, вялікую ролю ў прыняцці гэтага рашэння адыгралі ўсталяванне патрыярхіі ў Маскве і нежаданне Вельяміна-Руцкага прызнаць яе перавагу. План усталявання патрыярхіі ён выказаў на саборы ў 1624 г. Да гэтага часу ўніяты трывала атабарыліся ў 42 гарадах Беларусі: Вільні, Менску, Гародні, Наваградку, Віцебску, Оршы, Магілёве і інш. [Жукович 1908:41–50]. Заручыўшыся падтрымкай уніяцкіх біскупаў, Вельямін-Руцкі выклаў гэты план на агульным саборы ў Кобрыне (1626 г.), куды былі запрошаны і праваслаўныя, але яны не прынялі ўдзелу ў яго працы. Праваслаўныя ў сваёй большасці засталіся глухія да прапановы заснаваць уніяцкую патрыярхію: яны не з’явіліся і на аб’яднальны сабор у Львове (1629 г.). Выключэннем сталі толькі перайшоўшыя ва унію М. Сматрыцкі (1627 г.), К. Стаўравецкі (1626 г.) і К. Саковіч (1626 г.).

У 1632–1648 гг. быў дасягнуты сілавы парытэт паміж дзвюма Цэрквамі, усталяваны граматамі Уладзіслава IV. Ідэя патрыярхіі зноў паўстала толькі ў канцы 30-х гадоў, але працягу таксама не мела з-за таго, што прапанова П. Магілу ўзначаліць Уніяцкую царкву і стаць першым уніяцкім патрыярхам засталося без адказу.

Планы ўсталявання ўласнага Патрыяршаства, стварэння адзінай нацыянальнай дзяржаўнай Царквы, прапанаваныя Вельямінам-Руцкім, мелі на ўвазе існаванне монацаркоўнай, монаідэалагічнай дзяржавы. У гэтым палягае адмысловая роля Уніяцкай царквы ў 20-х гадах, бо яна, будучы арганізацыяй, пабудаванай на прынцыпах дэцэнтралізацыі, рассяроджання ўлады, наяўнасці пасрэдніцкіх, пагаджальных інстытутаў, прэтэндавала на ролю нацыянальнай і дзяржаўнай. Развіццё Уніяцкай царквы ішло ў рэчышчы

агульнаеўрапейскіх тэндэнцый – імкнення да ўмацавання нацыянальнай дзяржаўнасці і аўтакефаліі. У той час як англіканства і галіканства ў Еўропе былі абвешчаны Ватыканам ерасямі, перамовы пра ўсталяванне ўніяцкага Патрыяршаства вяліся пры ўдзеле Ватыкана і з яго згоды. Падобная лаяльнасць тлумачылася тым, што Уніяцкая царква афіцыйна прызнала сваім галавой Папу Рымскага, яе асновай служыла каталіцкае веравызнанне. Вялікую ролю адыграў таксама палітычны разлік Ватыкана – імкненне ўмацавацца і пашырыць свой уплыў на ўсходнеславянскіх землях.

Такім чынам, пры поўнай аднадушнасці ў пытаннях веры і прыхільнасці ідэі монацаркоўнай дзяржавы каталіцкія і ўніяцкія публіцысты разыходзіліся ў рашэнні праблемы стасункаў дзяржавы і Царквы, прапанавалі розныя мадэлі дзяржаўнай будовы. Каталіцкія аўтары, прызнаючы неабходнасць моцнай каралеўскай улады, галоўнай постаццю ў палітычным кіраванні лічылі галаву Царквы, а ўніяты акцэнтавалі ўвагу на паўнамоцтвах свецкай улады, бачачы ў ёй аснову дзяржаўнасці.

3.8.3. Грамадскія супольнасці і суверэннасць дзяржавы

Напружаная палітычная і канфесійная барацьба за царкоўныя прывілеі ў сейме ў 20-х гадах спрыяла звароту публіцыстаў да формаў арганізацыі грамадства і дзяржавы. Для палітычнага мыслення каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў таго часу не характэрна суаднясенне дзяржавы ці грамадства з індывідам. Насупраць, падкрэслівалася іх ступеньчатая сувязь праз «прамежкавыя» сацыяльныя супольнасці. Характар такіх супольнасцей розны. Тыя, што найбольш ужываюцца – простае адрозненне «пастухоў» і «авечак» (да яго звяртаюцца ў сваіх працах П. Скарга, І. Пацей, Л. Крэўза, Вельямін-Руцкі, І. Марахоўскі, М. Сматрыцкі), а таксама саслоўнае дзяленне грамадства і «арганічная тэорыя». Я. Дубовіч пісаў, што дзяржава, як і чалавечы арганізм, мае «залатую галаву (сенатары), срэбныя грудзі (шляхта), медныя сцёгны (гараджане) і жалезныя ногі (сяляне)». «Арганічная тэорыя» злучалася з прыроднай няроўнасцю людзей, агульнасць якіх складаецца ў тым, што ўсе людзі нараджаюцца голымі, але адрозніваюцца па схільнасцях і здольнасцях. Саслоўны падзел тлумачыўся з пазіцый натуральнага права [Dubowich 1642: F12–21, B.3].

Пагарда да «ніжэйшых» станаў скразіць у большасці каталіцкіх і ўніяцкіх твораў: «Што за адзінакроўе шляхціца з плебеем, што за

роднасць пана з халопам?» Ставілася пытанне аб «абраным» складзе уніі: «У гэтым адзінстве знаходзяцца людзі высакародныя, якія займаюць вышэйшае становішча, г. зн. сенатары, службіты земскія...» [«Sowita wina» 1887:507].

Пастаноўка пытання пра грамадскія супольнасці як звенні грамадскай структуры і пасрэднікі паміж дзяржавай і чалавекам цягнула за сабой комплекс праблем. Саслоўі былі замкнёныя, вышэйшыя ставіліся з грэбаваннем да ніжэйшых і ахоўвалі свае прывілеі – вось адпраўная кропка ідэі суверэннасці супольнасцей.

Саслоўная арганізацыя прымушае звяртацца да праблем права. Калі саслоўны падзел тлумачыцца натуральным правам, то кансалідацыя грамадства ў дзяржаву адбываецца дзякуючы дамове паміж грамадскімі звеннямі. У Рэчы Паспалітай кароль абіраўся сеймам і абвяшчаў Pacta Conventa – дамоўныя абавязкі. Уніяцкія сачыненні 20-х гадоў стракацяць спасылкамі на прававыя дакументы: канстытуцыі, граматы, якія маюць непасрэднае стаўленне да «грамадскай дамовы».

Перапляценне цэнтрабежных і цэнтраімклівых тэндэнцый, супярэчнасці паміж суверэннасцю супольнасцей і суверэннасцю дзяржавы фактычна атаясамлялася з дылемай «анархія – стабільнасць». У яе развязванні, па меркаванні палемістаў, павінны былі адыгрываць вырашаючую ролю наступныя фактары: пільнаванне правапарадку, традыцыйная (такім чынам, і аўтарытэтная) форма арганізацыі дзяржаўнай улады. Усе гэтыя фактары былі безумоўна вычарпальнымі ў грамадстве монацаркоўным і монаідэалагічным. Прысутнасць жа іншаверцаў, якія, па меркаванні большасці каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў, былі крыніцай дэстабілізацыі, значна паглыбляла палітычныя і рэлігійныя канфлікты. Высілкі каталікоў і ўніятаў былі накіраваныя пераважна на выкараненне іншадумства ў любых формах. Штуршком да адмовы ад монаідэалагічнасці і монацэркоўнасці паслужыла пагроза страты дзяржаўнасці, якая зыходзіла ад праваслаўных, а менавіта ад казакоў, якія сталі магутнай ваеннай сілай і адыгрывалі вядучую ролю ў міжнародных канфліктах Рэчы Паспалітай і Турцыі. Наўзамен сваіх ваенных паслуг яны патрабавалі надання праў і свабод праваслаўнаму насельніцтву.

Гэтая праблема стала прадметам абмеркавання ў перапісцы канцлера ВКЛ Л. Сапегі і І. Кунцэвіча. Л. Сапега заклікаў І. Кунцэвіча не раздражняць праваслаўных, вярнуць ім аднятыя цэрквы. Канцлер спасылаўся на турэцкую пагрозу, пагрозу казакоў перайсці

на бок Турцыі і дрэнныя адносіны з Масквой. Канцлер пераконваў Кунцэвіча спрыяць захаванню грамадзянскага міру ў краіне («Я абавязаны пячыся пра агульную выгоду і справы дзяржавы»), незалежнасць і існаванне якога знаходзяцца пад пагрозай. Л. Сапега настойліва даваў зразумець І. Кунцэвічу прыярытэт каштоўнасці «агульнай выгоды» над каштоўнасцямі вузкацаркоўнымі. «Агульная выгода» пры гэтым тлумачылася як воля Рэчы Паспалітай: «Усё, што не ўзгадняецца з мірам і грамадскай карысцю, можа смела разглядацца як злачынства». Канцлер меркаваў, што коштам саступак праваслаўным можна аднавіць грамадзянскі мір у краіне і дамагчыся поспехаў у ваенных паходах супраць знешніх ворагаў. Л. Сапега падтрымліваў ідэю адзінства «пастыра» і «авечак», але разам з тым заклікаў да разважлівасці і ўліку асаблівасцей Рэчы Паспалітай – дзяржавы і грамадства плюралістычнага і неабходнасці свабоднага выбару грамадзян у пытаннях веры [Памятнікі 1991:76–80].

І. Кунцэвіч у адказ адпрэчваў усе абвінавачванні, адмаўляў факты гвалту над праваслаўнымі, сцвярджаў, што ўсе абвінавачванні – выдумка, падкопы яго лютага ворага М. Сматрыцкага: «Я заўсёды імкнуўся і сёння імкнуся прыстасаваць маю ўладу і мае пастырскія абавязкі да волі Божай і думцы каралеўскай улады пра выгоду дзяржаўную. Гэта могуць пацвердзіць мноства асоб, не толькі каталікоў, але і ерэтыкоў». І. Кунцэвіч пісаў, што скаргі праваслаўных несправядлівыя, што праваслаўныя замахваліся на яго жыццё і «ледзь не забілі». І. Кунцэвіч заклікаў канцлера не ўмешвацца ў царкоўныя справы, бо свецкія і царкоўныя праблемы змешваць нельга. Ён адпрэчваў ідэю грамадзянскага міру, прапанаваную Сапегам: «Дзяржаве пагражае згуба, калі будуць выкананы патрабаванні казакоў і іх уладароў, каб сесці бясправаўна ў нашы біскупскія прастолы і падпарадкаваць іх Канстанцінопальскаму патрыярху, звязаць іх прысягай з дзяржавай турэцкага тырана». Кунцэвіч спасылаўся на дзяржаўны досвед Масквы ў адносінах з Царквой: «Ведаў бы вялікі князь маскоўскі пра сувязі яго духоўнікаў з Канстанцінопалем, невыгодную для яго дзяржавы, прымусіў бы патрыярха Іерамію (Канстанцінопальскага) даць яму патрыярха Маскоўскага». Патрыяршаства ў Маскве ўжо было заснавана, і Кунцэвіч выкарыстоўваў гэты факт для прапаганды ідэі ўласнай дзяржаўнай Уніяцкай царквы і ўніяцкага патрыярха [Пануцэвіч 2000:193–201, 202, 214, 215–223].

І. Кунцэвіч быў забіты праваслаўнымі гараджанамі Віцебска ў лістападзе 1623 г. за невыносныя пераследы і гвалт над імі. Каралеўская ўлада жорстка расправілася з «бунтарамі»: 17 студзеня – 22 лютага 1624 г. увайшлі ў гісторыю як «чорныя дні Віцебска».

Падзеі ў Віцебску, нягледзячы на трагічную развязку для абодвух варагуючых бакоў, сталі кульмінацыяй у рашэнні дылемы «стабільнасць – анархія». Супярэчнасць паміж суверэннасцю грамадскіх супольнасцей і суверэннасцю дзяржавы знайшла сваё адлюстраванне ў ідэі «грамадскай выгоды». Яе аўтар і прыхільнік Л. Сапега атаясамляў грамадскую выгоду з суверэннасцю дзяржавы (Рэчы Паспалітай) [Памятники 1991:77]. Дзяржава суверэнная ў адносінах да сацыяльных супольнасцей, яна ўяўляе сабою пасярэдніцкі суб'ект улады, паўнамоцтвы якому дэлегуюць супольнасці, уступаючы ў адносіны «грамадскай дамовы» і замацоўваючы іх у адпаведных прававых дакументах. У гэтым выпадку патрэбы ўсяго грамадства, якое кансалідуецца ў дзяржаву, маюць прыярытэтнае значэнне ў параўнанні з вузкасаслоўнымі інтарэсамі і патрэбамі. У той жа час суверэнітэт дзяржавы – гэта атрыбут знешнепалітычных адносін, які азначае цэласнасць, незалежнасць дзяржавы.

Сацыяльна-палітычныя погляды каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў першай паловы XVII ст. прайшлі паэтапную эвалюцыю ад ідэі монаідэалагічнай, монацаркоўнай дзяржавы да прызнання суверэнітэту грамадскіх супольнасцей і дамоўнай прыроды дзяржавы. Першы этап (канец XVI ст. – 1610 г.) – час развіцця канцэпцыі «адзінства» і ідэі монацаркоўнай дзяржавы (П. Скарга, І. Пацей), паводле якіх свецкая ўлада падпарадкавана духоўнай уладзе папы. Другі этап (20-е гады XVII ст.) – перыяд трансфармацыі мадэлі монацаркоўнай дзяржавы. Вельямін-Руцкі перанёс акцэнты на паўнамоцтвы свецкай улады, Царква разглядалася як грамадска-палітычны інстытут. Ідэі Вельяміна-Руцкага ўвасобіліся ў яго канцэпцыі абнаўлення Уніяцкай царквы, яе рэфармаванні і планах аўтакефаліі. У той жа час уніяцкія палемісты звярталі ўвагу на формы грамадскай структуры і вылучалі сацыяльныя супольнасці (саслоўі, канфесійныя супольнасці) – пасрэднікі паміж дзяржавай і індывідам. Гэтыя даследаванні прыводзяць да высновы пра суверэннасць супольнасцей у адносінах да дзяржавы і неабходнасць грамадскага пагаднення, пра што пісаў Л. Сапега. Ідэя «грамадскай выгоды» патрабавала стабільных адносін паміж дзяржавай

і грамадскімі супольнасцямі, г. зн. «грамадскай дамовы», у выніку якой дзяржава набыла б суверэннасць, а грамадства – правапарадак.

Існаванне іншых, некаталіцкіх, дзяржаў і неабходнасць усталявання з імі міжнародных адносін, наяўнасць іншадумцаў у адной дзяржаве, становішча рэлігійнай палемікі – усе гэтыя фактары падрыхтавалі сацыяльна-палітычную глебу для развіцця паняцця «права народаў». Гэтаму спрыяла стварэнне неабходных ідэалагічных перадумоў: з'яўленне паняццяў «суверэннасць», «грамадская дамова», «грамадская выгода».

На працягу многіх стагоддзяў права народаў разумелася як падраздзел Боскага закону, які рэгулюе міжнацыянальныя адносіны, як складовы элемент сусветнай іерархічнай манархіі. Гэтае становішча пастулявала дзяленне на «пастыраў» і «авечак» у сусветным маштабе і служыла тлумачэннем розных відаў палітычнай экспансіі.

Каталіцызм у рамках канцэпцыі «адзінства» касмапалітычны. Нацыянальная прыналежнасць умоўна вызначалася тэрытарыяльнымі прыкметамі. П. Скарга акрэсліваў тэрытарыяльны арэал «славянскага народа» ад Валоскай зямлі і Венецыі, на ўсход да Грэцыі, на поўначы ад канца Еўропы да Волгі. Далей ён вылучаў этнічныя найменні («русь червоная и белая») і мову: «... словенского языка большие государства и широкие нации». П. Скарга, як і большасць яго сучаснікаў, адрозніваў паняцці «народ» і «дзяржава». Масква выклікала ў яго асацыяцыі з княжацкай уладай, дзяржавай: «Русь... то есть Киевские князья и с другими народами руськими». «Народы рускія» – гэта, відавочна, беларусы і ўкраінцы, жыхары ВКЛ [Скарга 1882:384–385, 386].

П. Скарга нястомна падкрэсліваў выбранасць і перавагу каталіцкай культуры і лацінскай мовы. Ён пісаў, што існуюць толькі дзве мовы: грэчаская і лацінская, якімі святая вера ва ўсім свеце распаўсюджана і прышчэплена; акрамя гэтых дзвюх няма ніводнай, якая б апынулася прыдатнай як для навукі наогул, так і для навукі духоўнай у прыватнасці. Пры ўжыванні славянскай мовы не можа стаць адукаваным ніводзін навуковец. Адгэтуль «невуцтва і бясконцыя памылкі, што зусім натуральна, калі сляпы сляпога вядзе» [Скарга 1903:193].

Прыхільнікі канцэпцыі «адзінства» ў форме сусветнай манархіі П. Скарга, І. Пацей, І. Марахоўскі, Л. Крэўза і іншыя падкрэслівалі адзінства веравучэння для хрысціянскіх народаў, пераконваючы праваслаўных адступіцца «ад схізмы» і вярнуцца ў падначаленне

да папы. «Выбранасць» у разуменні каталіцкіх публіцыстаў – гэта каталіцкая вера, лацінская мова, непахіснасць Рымскай царквы, якая выстаяла супраць Рэфармацыі і непадуладная ніводнаму са свецкіх валадароў, еўрапейская адукацыя, дабрабыт.

Разам з тым яны дэманстравалі лаяльнае стаўленне да праваслаўнага насельніцтва, быўшы шчыра перакананыя ў тым, што факт прыняцця Руссю хрышчэння ад Канстанцінопаля тлумачыцца толькі геаграфічнай блізкасцю: «Руские краи веру светую христианскую, а Польша до Рыму перед тым, прыняли, Русь до Царокгроду, а Поляцы до Рыму, яко которым было ближей» [Тамсама:274]. Праваслаўная царква заўсёды была ў падначаленні Рыма, «і хоць Грэчаская царква адарвалася ад адзінства, Русь мала ведала пра гэта і часта не падпарадкоўвалася патрыярхам». У пацверджанне Л. Крэўза называў рускіх мітрапалітаў Іларыёна, Яфрэма і Клімента (Смаляціча). Развагі Л. Крэўзы ўяўляюць сабою відочны прыклад юрыдычнага падыходу. Ён зважаў не на сутнасць веравучэння Праваслаўнай царквы Русі, а на факт падпарадкавання [Кревза 1878:190–192].

П. Скарга прывёў аргументы пра «кару Божую» за адступ ад Рыма: «И тут в Руси такуюж казнь Пан Бог на них пустил, иж духовными светьские радять, а не овцы за пастырми, але пастыри за овцами идуть» [Скарга 1903:279]. Гэтыя довады Скаргі былі настолькі папулярныя, што сустракаюцца практычна ва ўсіх каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў. Турэцкае валадарства ў Канстанцінопалі таксама разглядалася як фактар, які абумовіў заняпад веры, – гэты момант зусім інакш успрымаўся праваслаўнымі, якія бачылі ў «турэцкім валадарстве» выпрабаванне сваёй веры, пасланае Богам. Пералік усіх «бед», якія абрынуліся на праваслаўных, заканчваўся звычайна ўгаворваннем: «Нехайже тебе взрушить доступенье спасения твоего, Русский набожный народе, которого единости светое Вселенское Церкви меть не можешь» [Тамсама:306].

Яшчэ адным аспектам палемікі было сцвярджэнне пра першапачатковае адзінства Цэркваў у адной дзяржаве, якое таксама мела юрыдычную афарбоўку. І. Пацей лічыў, што прывілеі дадзены Рускай царкве пры ўмове прыняцця уніі [Потей 1903а:675]. У 1605 г. ён апублікаваў дакумент «Аб прывілеях, дадзеных польскімі каралямі, і аб некаторых найгалоўнейшых доказах, якія святую унію рэкамендуюць і пацвярджаюць», сапраўднасць якога не ўсталявана дагэтуль.

Аналагічныя аргументы І. Вельяміна-Руцкага, якія ён прыводзіў на карысць уніі. Па-першае, Вельямін-Руцкі адпрэчваў абвінавачванні ў грэбаванні ўніятаў рускай мовы і прыняцця лацінскай і польскай. Мітрапаліт, гэтак жа як і праваслаўныя публіцысты, адрозніваў славянскую (царкоўнаславянскую) мову і рускую (гутарковую). Вельямін-Руцкі пісаў, што ўніяты з павагай ставяцца да славянскіх кніг і бяруць у іх аргументы супраць палемістаў – праваслаўных, выкарыстоўваюць рускую мову ў публічных пропаведзях. Па-другое, Вельямін-Руцкі казаў пра існаванне не двух народаў (палякаў і «русінаў») у дзяржаве, як гэта рабілі праваслаўныя і каталікі, а аднаго – ліцвінскага, маючы на ўвазе насельніцтва ВКЛ, лічачы яго цэласным, сфарміраваным этнасам. Па-трэцяе, Вельямін-Руцкі пісаў пра пераемнасць нацыянальных традыцый ліцвінскага народа, але не ад Грэцыі і Рыма, як даказвалі праваслаўныя і каталікі, а ад згубленай дзяржаўнасці ВКЛ і уніі, якая нібы першапачаткова існавала ў ВКЛ. Па-чацвёртае, гэтай ідэі падпарадкаваныя клопаты Вельяміна-Руцкага пра аўтакефалію Уніяцкай царквы на землях ВКЛ [«Sowita wina» 1887:454–461].

Пункт гледжання Вельяміна-Руцкага падзяляў і М. Сматрыцкі, пасля пераходу ва унію, яго сябар і паплечнік. М. Сматрыцкі ў «Парэнезісе» выказаў гістарыясофскую канцэпцыю пра неабходнасць уніі і ўніяцкай аўтакефаліі ў ВКЛ. Пачатак аўтакефаліі і уніі як царкоўнага адзінства Сматрыцкі шукаў у гісторыі хрысціянізацыі Русі і Праваслаўнай царквы ВКЛ. Ён, гэтак жа як і яго папярэднікі (Л. Крэўза і А. Сялява), праводзіў думку пра тое, што прыняцце Руссю хрысціянства адбылося падчас адзінства Цэркваў. Першым этапам распаўсюджання хрысціянства Сматрыцкі лічыў хрышчэнне Русі Галіцкай у 872 г. патрыярхам Ігнаціем, які быў у адзінстве з Папам Рымскім. Другім этапам – хрышчэнне Русі Кіеўскай у 980 г. і ўзвядзенне на кіеўскі пасад мітрапаліта Іларыёна без санкцыі патрыярха. Пасвячэнне мітрапаліта Клімента (1046 г.) Сматрыцкі ацэньваў як першую спробу выйсці з-пад юрысдыкцыі Канстанцінопальскіх патрыярхаў. Такім чынам, Сматрыцкі зрабіў фармальную выснову, што старадаўняй з’яўляецца не Праваслаўная царква, а царкоўнае адзінства. Важкім аргументам на карысць стварэння ўласнага Патрыяршаства для Сматрыцкага была незалежная царкоўная палітыка князя Вітаўта, пры падтрымцы якога была створана Кіеўская мітраполія. Сматрыцкі намаляваў гісторыю Праваслаўнай царквы ў ВКЛ як імкненне да уніі. У якасці

прыкладаў аўтар прывёў пасвячэнне папам Кіеўскага мітрапаліта ўніята Грыгорыя Балгарына (1458 г.), пасланне Кіеўскага мітрапаліта Місаіла Папе Сіксту IV (1476 г.), прызначэнне без згоды патрыярха мітрапалітам Макарыя (1595 г.). Увесь ход хрысціянскай гісторыі ВКЛ зводзіўся, па меркаванні Сматрыцкага, да дзвюх тэндэнцый: дасягнення аўтакефаліі і дасягнення адзінства шляхам уніі. Пры гэтым аўтар падкрэсліваў, што гаворка ідзе не пра знішчэнне адной з Цэркваў, а пра іх аб'яднанне. Важную ролю павінны былі адыграць уласны патрыярх і аўтакефалія. Гэту думку Сматрыцкі пацвердзіў спасылкай на ўсталяванне Крыцкага, Сербскага, Мінгрэльскага і Ілірыйскага епіскапатаў, якія не падпарадкоўваліся патрыярху [Smotrycki 1629b:31–46].

Гістарыясофія Сматрыцкага ўтрымоўвае ідэю монацаркоўнай дзяржавы, якая была надзвычай папулярная ў 20-х гадах. Яна прадугледжвала агульнасць натуральнага права, гістарычнага развіцця і права народаў. Прадпісанні права народаў выводзіліся з натуральных прынцыпаў чалавечага сужыцця, а забароны накладваліся на «грамадскае зло». Ідэя монацаркоўнай дзяржавы стымулявала вывучэнне атрыбутаў дзяржаўнай улады, а менавіта яе суверэннасці.

Палемісты разглядалі права народаў у рэчышчы сферы міждзяржаўных і ўнутрыдзяржаўных адносін. І. Вельямін-Руцкі, А. Сялява, М. Сматрыцкі, быўшы прыхільнікамі монацаркоўнай дзяржавы, разглядалі ў сваіх працах праблемы міжнацыянальных зносін унутры адной дзяржавы і спрабавалі вызначыць спадарожнае паняццю суверэнітэту паняцце нацыянальнай традыцыі. Распрацоўка гэтых праблем прадугледжвала прапаганду уніі. Але падыходы аўтараў розныя. Калі мітрапаліт Вельямін-Руцкі даказваў агульнасць палітычную, этнічную і культурную, моўную і рэлігійную для «літвінаў» і гэтыя прыкметы лічыў атрыбутамі народнасці [«Sowita wina» 1887:454–461], то М. Сматрыцкі меркаваў, што магчыма змена веры і жыццёвага ўкладу. Сматрыцкі вылучаў у паняцці «народнасць» пераменную і нязменную часткі. Ён падзяляў паняцці «культуры» і «веры». Па яго меркаванні, праваслаўная вера таго часу, «халопская», «ерэтычная», нясе ў сабе неадукаванасць, праваслаўе культурна безнадзейна і той, хто знаходзіцца ў Праваслаўнай царкве, павінен стаць па-за законам у дзяржаве і падлягаць выпраўленню [Smotrickij 1629a:14].

М. Сматрыцкі сцвярджаў: прычына ўсіх бед Праваслаўнай царквы ў тым, што яна не змагла стаць дзяржавай (як Каталіцкая),

не змагла ні развіць адукацыі, ні ўсталяваць царкоўны парадак. Аўтар аперыраваў паняццямі «старое» і «новае». «Старое» – гэта традыцыі Праваслаўнай царквы, звычаі народа, эстэтычныя і маральныя нормы, якія ўжо састарэлі для сучаснага жыцця і шкодныя ў перспектыўным дачыненні. «Новае» – гэта Каталіцкая і Уніяцкая цэрквы, пануючае становішча якіх замацавана дзяржаўным правам. Іх вера і культура вышэй, таму неабходна адмовіцца ад «старога» на карысць «новага». У «Exethesise» палітычныя матывы гучаць больш выразна. Сматрыцкі лічыў, што дысгармонія дзяржавы і веры нясе ў сабе разбуральныя пачаткі, а гэта яшчэ адзін довад на карысць добраахвотнага (для праваслаўных) і таму разумнага прыняцця уніі [Тамсама].

Пазіцыя Сматрыцкага радыкальна змянілася ў параўнанні з яго праваслаўнымі сачыненнямі. Быўшы праваслаўным, М. Сматрыцкі адстойваў ідэю мірнага суіснавання рэлігій, культур і народаў у адной дзяржаве, даказваючы пераемнасць праваслаўнай культуры ад грэчаскай. Падобная змена поглядаў выклікала ў праваслаўных абвінавачванні ў здрадзе. Сматрыцкі-ўніят пісаў, што не будзе вялікім грахом наставіць праваслаўных на шлях праўдзівы сілай: «Язвы нашага народа такой уласцівасці, што, калі не ўжывеш сіл жалеза для ачышчэння іх, ён ніколі не ачуняе і, распалены пякельным агнём, будзе з дня на дзень чэзнуць болей і болей і, нарэшце, зусім загіне» [Смотрицкий 1863а:88].

З разваг М. Сматрыцкага вынікае, што права народаў не ёсць чымсьці нязменным, як натуральнае права. Права народаў адрозніваецца ад грамадзянскага права, бо ўяўляе сабою права няпісанае, свайго роду «звычку» для народаў. Сістэма М. Сматрыцкага пазітыўная: яна залежыць ад звычак і пагадненняў людзей і дапускае адхіленні і змены, г. зн. дзяржава можа заканадаўчым шляхам уводзіць новыя правілы, або права эвалюцыяніруе праз змену звычак народаў.

Падобная пазіцыя сведчыць пра тое, што права народаў набывае свецкі, а ў М. Сматрыцкага – культурна-палітычны сэнс і закранае сферу зменлівых элементаў народнасці, а значыць, выходзіць за рамкі канцэпцыі «адзінства».

І. Вельямін-Руцкі, у процівагу Сматрыцкаму, не адрозніваў зменлівую і нязменную часткі народнасці. Ён меркаваў, што змена веравызнання не будзе хваравітая. Унія – гэта вяртанне да «праўдзіва народнай рэлігіі». Усе абрады і мова застануцца старымі:

«... рускую мову публічна ў казаннях ужываем і прыватна ёй размаўляем: паклёп, што яна ў нас была абсмяяная» [«Sowita wina» 1887:499]. Сапраўды, у першай палове XVII ст. адбывалася збліжэнне царкоўнаславянскай мовы з гутарковай, у выніку развівалася новая форма літаратурнай «рускай» (старабеларускай) мовы, на якой выдавалася ўніяцкая літаратура. Найбольш буйныя ўніяцкія друкарні належалі базыльянскаму ордэну і размяшчаліся ў Вільні, Супраслі, Уневе, Пачаеве і іншых гарадах. Выкарыстанне гутарковай мовы для літаратурных, кніжных мэт было важным прапагандысцкім момантам. Яшчэ папскі легат А. Пасевіна, кажучы пра неабходнасць выдання кніг на мовах тых народаў, якім яны адрасуюцца, раіў папе «пісаць кнігі на іх гаворцы і іх літарамі, выдаваць іх у свет»: «Ніякімі гарматамі, ніякім іншым самым вялікім арсеналам Поўнач і Усход не будуць заваяваны хутчэй» [Поссевино 1983:34–38, 230].

Living Рознае разуменне народнасці М. Сматрыцкім і І. Вельямінам-Руцкім абумоўлена іх рознымі шляхамі да уніі. Для Сматрыцкага спатрэбілася ломка ўсіх ранейшых перакананняў і прынцыпаў, у той час як Вельямін-Руцкі прайшоў шлях ад кальвініста, затым каталіка да ўніяцкага мітрапаліта і не зазнаў падобных узрушэнняў. Абодва яны – прыхільнікі ідэі монацаркоўнай дзяржавы, для абодвух характэрнае разуменне права народаў як адной з галін палітычнага права. Па іх меркаванні, права народаў адрознае ад натуральнага права, бо натуральнае права ёсць нязменнай дадзенасцю і адрозніваецца ад грамадзянскага права (права пісанага і адлюстраванага ў юрыдычных дакументах).

Усякае палітычнае ўтварэнне завершанае, дасканалае ў сабе і адначасова частка ўсяго чалавечага роду, адсюль выцякаюць два віды права народаў: дзейснае, з аднаго боку, у міждзяржаўнай сферы, з іншага – у сферы паводзін людзей у рамках адной дзяржавы. Наступным тэарэтычным крокам стала прызнанне суверэннасці дзяржавы і адмова ад адной ідэалогіі. Гэта было звязана з імёнамі Л. Сапегі і караля Уладзіслава IV, якія спрыялі стварэнню ідэалагічнай асновы плюралістычнага грамадства.

Пытанні права народаў разглядаліся аўтарамі 20–50-х гадоў у сувязі з праблемамі дзяржаўнага суверэнітэту. Чым больш свецкі характар набывала дзяржава, тым вастрэй станавіліся праблемы нацыянальнага самавызначэння. Адначасова выцяснялася з сацыяльнай

сферы ідэя адзінай мэты чалавецтва і касмічнай манархіі, уласцівая канцэпцыі «адзінства». Права народаў выступала як адмысловы сінтэз традыцыі, натуральных законаў народнасці і грамадзянскіх, палітычных правоў. Інакш кажучы, права народаў дазваляла рэалізоўваць культурна-нацыянальныя запатрабаванні ў палітычнай сферы.

* * *

Сацыяльна-палітычныя погляды каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў першай паловы XVII ст. прайшлі паэтапную эвалюцыю ад канцэпцыі «адзінства» і ідэі монацаркоўнай дзяржавы (канец XVI ст. – 1610 г.) да даследавання структурнага падзелу грамадства і сацыяльных супольнасцей (20-я гады). Дэлегаванне ўлады, на думку палемістаў, адбывалася ад манархіі да саслоўя, ад цэлага да часткі, і такім чынам адкрывалася дарога для аналізу прыроды ўлады і паходжання дзяржавы, г. зн. паўстання тэорыі грамадскай дамовы. Яе папярэдніца – ідэя «грамадскай выгоды» была папулярная ў Рэчы Паспалітай у 30-х гадах. Перадумовай пераходу ад ідэі «грамадскай выгоды» да ідэі «грамадскай дамовы» стаў юрыдычны падыход да сацыяльных праблем.

Важнае месца ў сацыяльна-філасофскай творчасці каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў займала ідэя уніі як царкоўнага аб'яднання і як аўтакефальнай дзяржаўнай Царквы. Яе рэалізацыі перашкаджала не толькі нежаданне праваслаўных ісці на кампраміс і перамовы з уніятамі, але і аб'ектыўная немагчымасць: ВКЛ было часткай Рэчы Паспалітай, і яго ўзмацненне не ўваходзіла ў планы кіруючых вярхоў; значную ролю адыграў таксама ціск Ватыкана.

Паварот ад тэалогіі да свецкай інтэрпрэтацыі палітычнага жыцця пацвярджаецца аналізам паняццяў «дзяржаўны суверэнітэт» і «народнасць». Гэтыя паняцці пачалі выцясняць ідэі Богазаснавальніка і «абранай нацыі» і ставіць на іх месца новыя свецкія каштоўнасці.

3.9. Гістарычны лёс уніяцтва і праблема нацыянальнай беларускай Царквы (другая палова XVII–XX ст.)

Нягледзячы на тое што частка зямель ВКЛ па Андрусаўскім міры адышла да Маскоўскай дзяржавы, яно захавала сваю адносную незалежнасць у складзе Рэчы Паспалітай. Пасля вайны ўніяцтва, нягледзячы на спробы расійскага ўрада абмежаваць яго ўплыў, ума-

цоўвае свае пазіцыі і ўжо ў наступным XVIII ст. становіцца самай масавай Царквой на Беларусі. Значную ролю ў кансалідацыі ўніяцкага руху адыграў Замойскі сабор (жнівень 1720 г.), ён жа сваімі пастановамі фарсіраваў працэс лацінізацыі Беларуска-ўкраінскай уніяцкай царквы [Уния в документах 1997:262–264]. Па-ранейшаму ўніізацыя беларуска-ўкраінскага насельніцтва суправаджалася дыскрымінацыяй праваслаўя.

Між тым генеральнай палітычнай лініяй самадзяржаўя працягвала заставацца інкарпарацыя беларускіх і ўкраінскіх зямель у склад Расійскай імперыі. Як ні парадаксальна, у гэтай палітыцы расійскім урадам была разыграна «дысідэнцкая карта». Кацярына II, царыца дзяржавы, дзе праваслаўе з'яўлялася пануючай рэлігіяй і аб ураўноўванні яго з іншымі веравызнаннямі не магло быць і гаворкі, запатрабавала ад сейма Рэчы Паспалітай зраўняць правы католікаў з правамі дысідэнтаў, або іншаверцаў (праваслаўных, кальвіністаў, лютэран), г. зн. вярнуцца да палітычнага прынцыпу, які быў зафіксаваны Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 г. і Статутам ВКЛ 1588 г. Сейм Рэчы Паспалітай адмовіўся.

У 1767 г. расійскай дыпламатыяй было інспіравана стварэнне так званай Слуцкай канфедэрацыі праваслаўных, да якой далучыліся кальвіністы і лютэране. Для яе падтрымкі накіроўвалася 40-тысячнае войска. Была створана канфедэрацыя пратэстантаў у Таруні, якую падтрымала Прусія. У процівагу Слуцкай і Таруньскай у Бары (на Падоллі) арганізавалася канфедэрацыя каталіцкай шляхты ВКЛ. Аднак хутка расійскае войска апынулася ў Варшаве і сейм Рэчы Паспалітай у 1767 г. вымушаны быў прыняць пастанову аб свабодзе веравызнання. Акрамя таго, была падпісана Варшаўская дамова, якая прадугледжвала ўмяшанне Расіі у абарону праваслаўных. Між тым барацьба шляхецкіх груповак працягвалася. У рэшце рэшт яна скончылася паражэннем барскіх канфедэратаў. Галоўную ролю тут адыграла рускае войска пад кіраўніцтвам А. В. Суворава. 5 жніўня 1772 г. у Санкт-Пецярбургу паміж Расіяй, Прусіяй і Аўстрыяй было падпісана пагадненне, якое ўвайшло ў гісторыю як першы падзел Рэчы Паспалітай. Да Расійскай імперыі былі далучаны Інфлянцкае і Мсціслаўскае ваяводствы, большая частка Полацкага і ўсходнія землі Мінскага ваяводства з гарадамі Рагачовам, Прапойскам, Чачэрскам і Гомелем. Збылося прароцтва тых антыўніяцкіх публіцыстаў, якія пісалі, што рэлігійная неталерантнасць разбурыць Рэч Паспалітую.

Як сведчаць даследчыкі, на далучаных у 1772 г. да Расійскай імперыі беларускіх землях налічвалася каля 100 тыс. рыма-католікаў, 300 тыс. праваслаўных і 800 тыс. уніятаў. Напрыканцы XVIII ст. каля 80 % сельскага насельніцтва Беларусі было ўніяцкім [З гісторыі 1996:90–91].

На першым этапе, пасля далучэння беларускіх і ўкраінскіх зямель да Расіі, урадавая палітыка ў дачыненні да ўніятаў была надта талерантнай. Указамі Кацярыны II ад 1772 г. як католікам, так і ўніятам была нададзена «нічым не абмежаваная» свабода веравызнання пры ўмове, што яны не будуць схіляць да сваёй веры праваслаўных. Аднак у рэальным жыцці гэта свабода абмяжоўвалася, урад, праваслаўныя іерархі рабілі ўсё, каб вярнуць уніятаў да «рэлігіі продкаў». На гэтай ніве добра «папрацаваў» беларускі архіепіскап Георгій Каніскі (1717–1795). На працягу 1781–1783 гг. у праваслаўе перайшлі да 200 тыс. былых уніятаў. Пасля другога падзелу Рэчы Паспалітай (1793 г.) пачынаецца больш рашучы наступ на ўніяцтва. Па ініцыятыве Кацярыны II Сінодам была распрацавана праграма паступовай ліквідацыі уніі. Навукова абгрунтаваць гэтую праграму павінна была праца стацкага саветніка Н. Бантыш-Каменскага «Историческое известие о возникшей в Польше унии» (1794 г.). Былі зроблены вялікія адміністратыўна-царкоўныя намаганні ў гэтым напрамку, але не заўсёды яны давалі жаданыя вынікі: асноўная частка ўніятаў моцна трымалася свайго веравызнання. Вось як апісвае сітуацыю ў Сенненскім павеце царскі чыноўнік Г. І. Дабрынін: «Всех церквей униатских во всем Сенненском уезде тридцать три, которых всех мы посетили. Ко всякой церкви собирали прихожан... читали им повеления, предписания, спрашивая о свободном расположении их к перемене веры... Увещевали их чрез духовного депутата и не обрели ни единой души, желающей отстать от униатской и пристать к Грекоросийской церкви» [Уния в документах 1997:414–415]. Тым не менш пры Кацярыне II у праваслаўе былі пераведзены да 1,5 млн беларускіх і ўкраінскіх уніятаў, але столькі ж пажадалі застацца ў сваёй веры.

Адміністратыўна-царкоўны прымус у адносінах да ўніятаў аслабіўся пры Паўлу I і Аляксандры I. Пачынаецца нават працэс вяртання праваслаўных неафітаў да уніі. Разам з тым многія ўніяты пераходзяць у каталіцтва. У рымска-каталіцкую веру прымушаюць пераходзіць сваіх сялян многія паны. «Як гэта ні парадаксальна, – сцвярджае У. Сосна, – але акаталічванне беларусаў найбольшага

размаху набыло менавіта пасля ўваходжання нашых зямель у склад Расійскай імперыі, і ішло яно за кошт уніятаў» [З гісторыі 1996:101].

Пасля паўстання 1830 – 1831 гг., у якім прымала ўдзел каталіцкае і ўніяцкае святарства, урадам быў узяты курс на скасаванне ўніяцтва як веравызнання і далучэнне яго адэптаў да Праваслаўнай царквы. 12 лютага 1839 г. на ўніяцкім саборы ў Полацку пад націскам царскага ўрада быў падпісаны акт аб «добраахвотным» далучэнні ўніятаў да Праваслаўнай царквы [Уния в документах 1997:487–490]. На яго падставе Сінодам быў выдадзены ўказ «О принятии Греко-униатской церкви в полное и совершенное общение святых православно-кафолических Восточныя церкви и в нераздельный состав церкви Всероссийской». Сінадальны акт быў ухвалены Мікалаем І. Уніяцкія епархіі былі ліквідаваны, але пераход уніятаў у праваслаўе расцягнуўся да 50-х гадоў XIX ст.

Працэс пераходу ў праваслаўе быў вельмі цяжкі для простага народа, які за некалькі стагоддзяў ужо зжыўся з уніяй і лічыў яе «верай бацькоў». Частка ўніяцкага святарства адмаўляецца ад сваёй веры і пераходзіць на пазіцыі самадзяржаўя і афіцыйнага праваслаўя (В. Лужынскі, І. Сямашка, А. Зубко). З яе выйшлі тэарэтыкі плыні, вядомай пад назвай «заходнерусізму». Ідэолагам гэтай плыні з'яўляўся вядомы гісторык, прафесар Пецярбургскай духоўнай акадэміі М. Каяловіч. Кіраўнікі паўстання 1863–1864 гг. на Беларусі, прынамсі К. Каліноўскі, супрацьпастаўлялі ўніяцтва, або «сваю мужыцкую веру», праваслаўю, веры, на іх погляд, расійскіх памешчыкаў і царскіх чыноўнікаў.

Нягледзячы на палітыку дыскрымінацыі, якую праводзілі царскі ўрад і Праваслаўная царква ў адносінах да беларускіх уніятаў, уніяцкая ідэя захавалася ў народнай свядомасці. Пасля прыняцця ўрадам дэкрэта аб верацярпімасці (17 красавіка 1905 г.) пачаўся масавы пераход праваслаўных беларусаў, былых уніятаў, у каталіцтва [З гісторыі 1996:126]. Лютаўская рэвалюцыя 1917 г. таксама выклікала актывізацыю ўніяцкага руху. Справай аднаўлення Уніяцкай царквы займаліся беларускія адраджэнцы – браты Антон і Іван Луцкевічы. На беларускіх землях, якія па Рыжскім дагаворы 1921 г. адышлі да Польшчы, пачалі ўзнікаць уніяцкія абшчыны. У 1932 г. тут існавалі 32 уніяцкія прыходы. У Заходняй Беларусі ўніяцкія суполкі з'яўляліся носьбітамі беларускай нацыянальнай свядомасці (пры іх існавалі драмгурткі, школы, выдаваліся на беларускай мове часопісы), таму польскія ўлады адносіліся да іх з падазрэннем

і перашкаджалі іх дзейнасці. Пасля ўз'яднання Заходняй Беларусі з БССР уніяцтва перайшло на нелегальнае становішча, але ў часы нямецкай акупацыі яно было зноў легалізавана. На грэка-каталіцкім саборы, які адбыўся пасля Вялікай Айчыннай вайны ў сакавіку 1946 г. у Львове пад кантролем і аховай органаў дзяржбяспекі, была прынята пастанова аб ліквідацыі уніі і далучэнні да Праваслаўнай царквы.

З канца 80-х гадоў XX ст. у Беларусі пачалося новае адраджэнне Уніяцкай царквы. На пачатак 1996 г. у краіне налічваецца 15 уніяцкіх парафій (прыходаў). У гэтым жа годзе адзначаны 400-гадовы юбілей Брэсцкай царкоўнай уніі. Быў створаны беларускі грамадскі арганізацыйны камітэт па святкаванні ўгодак, адбыліся навуковыя канферэнцыі, выдадзены шэраг прац. Разам з тым час патрабуе новай, фундаментальнай распрацоўкі праблемы уніі ў яе гістарычным, культурным і рэлігійна-філасофскім аспектах.

Розныя меркаванні, якія існуюць на гэты конт, робяць праблему дыскусійнай. На думку Вацлава Ластоўскага, «царквы нацыянальнай мы не маем» [Ластоўскі 1997:322]. Мы не маем, піша ён далей, «сваёй асобнай рэлігіі, якая б нас аддзяляла ад другіх блізкіх і далёкіх нам народаў... Насаджэнне чужымі рукамі і ў чужых інтарэсах сярод нашых грамадзян уніяцтва носіць чыста спекулятыўны характар і не можа сыграць для нас ролі нацыянальнай» [Тамсама:397]. Патрэбна, сцвярджаў вучоны, «утварэнне такой формы хрысціянскай царкоўнай арганізацыі, якая б, не аглядаючыся ні на ўсход, ні на захад, стаяла на грунце нашых нацыянальных інтарэсаў» [Тамсама:414]. Як вядома, існуюць і іншыя меркаванні [Рекуц 1996:34–37].

У самым агульным выглядзе акрэслім наш пункт гледжання. Які сэнс мы ўкладваем у паняцце «нацыянальная Царква»? Папершае, гэта легітымна незалежная Царква (у той ці іншай форме), якая, не парываючы сувязей з роднаснымі і вышэйстаячымі царкоўнымі структурамі, здольная прымаць самастойныя рашэнні. Па-другое, гэта Царква, якая, не ўступаючы ў супярэчнасць з веравучэннем і культам, зыходзіць у сваёй дзейнасці з нацыянальных інтарэсаў, г. зн. з надзённых жыццёвых інтарэсаў народа, грамадства, дзяржавы, і ў той жа час не апускаецца да ролі прыслужніцы, апалагета ўлады. Гэта Царква здольная выконваць ролю духоўнага настаўніка нацыі, носьбіта высокіх маральных і грамадзянскіх ідэалаў і ў той жа час супрацьстаяць уладзе, калі яе дзейнасць разыходзіцца з гэтымі ідэаламі.

У паняцце «нацыянальнай» упісваецца Руская царква, якая адыграла вялікую ролю ў барацьбе супраць мангола-татарскага іга, ва ўзнікненні аб'яднанай Маскоўскай дзяржавы, ва ўмацаванні самадзяржаўнай улады і палітычнага адзінства Расіі і г. д. Канешне, не заўсёды Руская праваслаўная царква асмельвалася супрацьстаяць жорсткасці і несправядлівасці самадзяржаўя, але ж яна можа ганарыцца такімі сваімі дзеячамі, як, напрыклад, мітрапаліт Філіп (1566–1568 гг.), які адкрыта і рашуча выступіў супраць тыраніі Івана IV, за што пазбавіўся не толькі мітрапаліцкай пасады, але і жыцця.

Першапачаткова ідэя нацыянальнай Царквы ў ВКЛ заключалася ў імкненні Кіева і Вільні выконваць ролю цэнтраў усходнеславянскага праваслаўя, а Кіеўскага мітрапаліта – лічыцца галоўным усходнеправаслаўным царкоўным іерархам. Праваслаўная царква ВКЛ з самага пачатку імкнулася да незалежнасці як ад Канстанцінопаля, так і ад Масквы. Менавіта гэтую ідэю настойліва ажыццяўлялі першыя вялікія князі, асабліва Вітаўт. У рэалізацыі гэтай ідэі яны знаходзілі падтрымку ў значнай часткі беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных епіскапаў, міран.

У выніку Крэўскай уніі 1385 г. каталіцтва прымае літоўскае насельніцтва. Яно пранікае ў асяроддзе пэўнай часткі беларускіх феадалаў (гэтаму садзейнічалі вялікія прывілеі, якія былі нададзены каталіцкім панам і шляхце), гараджан і нават сялян. Каталіцтва распаўсюджваецца не толькі ў заходняй, але і ва ўсходняй частцы Беларусі, пра што сведчыць велікакняжацкая грамата на магдэбургскае права Полацку. У рэшце рэшт яно становіцца другім традыцыйным веравызнаннем Вялікага Княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага.

У сувязі з гэтым набывае сваю вастрыню праблема суіснавання Праваслаўнай і Каталіцкай царквы. У рэшце рэшт яна рашаецца юрыдычным шляхам, шляхам надання праваслаўным і каталіцкім феадалам роўных правоў і прывілеяў. У адносінах да розных веравызнанняў урад прытрымліваецца адноснай талерантнасці, зразумела, аддаючы перавагу хрысціянскім веравызнанням.

Усё больш актуальнай становіцца праблема дзяржаўнай незалежнасці, суверэнітэту ВКЛ, на якое з Захаду цісне каталіцкая Польшча, а з Усходу – праваслаўная Маскоўская дзяржава. Праблема царкоўнай незалежнасці выступае ў якасці аднаго з істотных фактараў барацьбы за незалежнасць палітычную. Разгараецца даволі вострая барацьба за царкоўны прыярытэт паміж Масквой, з аднаго боку, Кіевам і Вільняй – з другога.

Дык ці стала ўніяцтва нацыянальнай Царквой? Мы не адважваемся даць на гэтае пытанне пэўны адказ. На наш погляд, існавала толькі тэндэнцыя ператварэння ўніяцтва ў нацыянальную беларускую Царкву, але перашкодай у рэалізацыі гэтай тэндэнцыі з'явіўся шэраг прычын, сярод якіх паланізацыя і каталізацыя «вярхоў», забарона ўніяцтва на Полацкім царкоўным саборы ў 1839 г. і інш. Урад Расійскай імперыі не даў магчымасці ўніяцтву ператварыцца ў нацыянальную рэлігію.

А што заходняе праваслаўе пасля Брэсцкай царкоўнай уніі? Аправіўшыся пасля ганенняў канца XVI – пачатку XVII ст., аднавіўшы сваю іерархію, атрымаўшы магчымасць легальнай дзейнасці, беларуска-ўкраінскае праваслаўе больш-менш паспяхова канкуравала з уніяцтвам, перабудоўваючы і ўзмацняючы свае шэрагі, аддаючы вялікую ўвагу асвеце, кнігавыданню, засваенню заходняй культуры. Гэта ўжо было не тое праваслаўе, што ў першай палове XVI ст. Яно мела свае школы, друкарні, адукаваных багасловаў, святароў, настаўнікаў, пісьменнікаў і нават вышэйшую навучальную ўстанову – Кіева-Магілянскую акадэмію. Моцнай падтрымкай беларуска-ўкраінскага праваслаўя з'яўляліся брацтвы. У гэтым аднаўленым беларуска-ўкраінскім праваслаўі таксама прысутнічала тэндэнцыя ператварэння ў нацыянальную Царкву, аднак пры ўмове, калі б яно захавала незалежнасць адносна рускага праваслаўя, ад Маскоўскай патрыярхіі, калі б краіна знаходзілася ў стабільнай сацыяльна-палітычнай і рэлігійнай сітуацыі, а не ва ўмовах няспынных войнаў з Маскоўскай дзяржавай, акупацыі ў выніку вайны 1654 – 1667 гг., шляхецкіх рокашаў, казацкіх і шведскіх наездаў. І галоўнае – калі б ВКЛ захавала сваю адносную дзяржаўную незалежнасць.

Як ні парадаксальна, але далучэнне Беларусі ў выніку падзелу Рэчы Паспалітай да Расійскай імперыі, што стварыла вельмі спрыяльныя ўмовы для існуючай Праваслаўнай царквы, не толькі не ператварыла яе ў Царкву нацыянальную, а, наадварот, пахавала гэтую магчымасць. Як ужо адзначалася, беларуска-ўкраінскае праваслаўе падпадае ў поўную залежнасць ад Масквы, страчвае сваю аўтаномію, паступова пазбаўляецца сваіх спецыфічных якасцей, уніфіцыруецца і атаясамліваецца з расійскім праваслаўем. Як і апошняе, яно выступае ў якасці рупара самадзяржаўя, прыхільніцы ідэі адзінай і недзялімай Расійскай імперыі. Менавіта пагэтаму К. Каліноўскі лічыў, што нацыянальнай рэлігіяй павінна стаць

не праваслаўе, якое звязала свой лёс з самадзяржаўем, а загнанае ў падполле і апазіцыйнае самадзяржаўнай уладзе ўніяцтва.

Такім чынам, на працягу некалькіх апошніх стагоддзяў ніводнай з існуючых у Беларусі канфесій не ўдалося стаць агульнанацыянальнай Царквой у той ступені, каб яна аб'яднала ўсю беларускую нацыю, як гэта, напрыклад, адбылося ў Расіі, дзе праваслаўе стала сапраўднай рускай нацыянальнай Царквой. Кожная з існуючых у Беларусі хрысціянскіх канфесій – праваслаўе, каталіцтва, пратэстанцтва, уніяцтва – у той або іншы гістарычны перыяд прэтэндавала на гэтую ролю. Але ж у XIX–XX стст. беларускае праваслаўе з прычыны пэўных гістарычных абставін ідэйна-палітычна салідарызавалася з рускім праваслаўем, пазбавіўшыся сваіх адметных рыс; каталіцтва стала верай меншай часткі беларускай нацыі, прычым з моцнай прапольскай арыентацыяй; пратэстантызм у Беларусі паступова сышоў з грамадска-палітычнай арэны, ператварыўшыся ў вузкую рэлігійную плынь; уніяцтва, першапачаткова дыскрэдытаваўшы сябе прымусам, істотна актывізавалася ў другой палове XVIII ст. і ахапіла значную частку беларускага насельніцтва, але ж яно засталося пераважна верай «нізоў». Да таго ж пасля падзелу Рэчы Паспалітай уніяцтва стала канфесіяй гнанай, а ў 1839 г. было забаронена і апынулася ў «падполлі».

Адной з істотных хібаў кожнага з гэтых веравызнанняў з'яўлялася тое, што ніводнае з іх не змагло ў сваёй ідэалогіі і дзейнасці асвоіць нацыянальную ідэю ў той ступені, як яе асвоіла, напрыклад, рускае або балгарскае праваслаўе, польскае каталіцтва і інш. Гэтая сітуацыя ў асноўным захавалася і ў сучаснасці. Выхад у тым, каб звярнуцца зноў да выпрацаванай у XVI ст. рэнесансна-гуманістычнай, па сутнасці сваёй скарынаўскай, мадэлі – аб'яднання ўсіх існуючых канфесій на падставе беларускай ідэі і ўзаемнай талерантнасці.

4 *глава* НАПРАМКІ РАЗВІЦЦЯ ПРАВАСЛАЎНАЙ ДУМКІ Ў XVI–XVII стст.

4.1. Праблема «ісціннага быцця» ў палемічных сачыненнях канца XVI – пачатку XVII ст.

Існаванне дзвюх галоўных хрысціянскіх Цэркваў – Усходняй (Праваслаўнай) і Заходняй (Каталіцкай) на тэрыторыі Рэчы Паспалітай стварыла аб'ектыўныя перадумовы тэалагічнай палемікі, якая асабліва востра разгарнулася ў канцы XVI – першай палове XVII ст. Палеміка сыходзіць каранямі ў міжцаркоўныя дыскусіі, якія не спыняліся з моманту падзелу (1054 г.) некалі адзінай Сусветнай хрысціянскай царквы. Традыцыйным прадметам палемікі былі тлумачэнні догматаў, разуменне якіх складалася на працягу некалькіх стагоддзяў ва Усходняй і Заходняй цэрквах і істотна адрознівалася. Найбольш спрэчным было Filioque. Іншыя адрозненні Рымскай царквы ад Усходняй насілі літургічны, кананічны і абрадавы характар, сярод іх – прынцып вяршэнства Папы Рымскага, яго адзінаўладдзе ў Царкве, здзяйсненне Еўхарысціі на праснаках, цэлібат і іншыя пытанні. Найвялікшыя ўздымы міжцаркоўнай палемікі назіраліся ў перыяды заключэння Ліёнскай (1274 г.) і Ферара-Фларэнтыйскай (1439–1445 гг.) уній. У гэтым жа шэрагу стаіць і Брэсцкая царкоўная унія (1596 г.), якая разглядалася яе прыхільнікамі як фактар хрысціянскага царкоўнага аб'яднання пад уладай Папы Рымскага.

З рэлігійнага пункту погляду ідэя царкоўнага аб'яднання была фікцыяй, бо павярнуць гісторыю на шэсць стагоддзяў назад, да адзінства веравучэння, было не рэальна. Багасловы абодвух бакоў імкнуліся даказаць перавагі, «апостальскія» вытокі, старажытнасць і шматвяковыя ўстойлівыя традыцыі сваёй веры як адзіна слушнай. Палемісты разглядалі праблемы духоўнай традыцыі і пераемнасці ў сваёй Царкве, пытанні трыядалогіі, вучэнне пра стварэнне свету, антрапалогію і ідэалы «святасці» як «праўдзіва маральнага» жыц-

ця. Распрацоўка дадзеных праблем патрабавала дасканалых ведаў тэалагічных асноў веравучэння, велізарнай адказнасці перад сваёй Царквой. У канцы XVI – пачатку XVII ст. былі выдадзены буйныя багаслоўскія праваслаўныя сачыненні: «Аб веры адзінай» В. Суражскага (1588 г.), «Зярцала багаслоўя» К. Транвіліёна-Стаўравецкага (1618 г.), «Палінодыя» З. Капысценскага (1621 г.), дзе даследаваліся традыцыі праваслаўнага багаслоўя і на гэтай аснове будаваліся антрапалагічныя і павучальныя канцэпцыі. Сярод каталіцкіх сачыненняў тэалагічнага зместу – «Пра адзінства Царквы» (1577 г.), «Берасцейскі сабор і абарона яго» (1596 г.), напісаныя П. Скаргам, а сярод уніяцкіх – «Антырызіс» (1599 г.), «Унія грэкаў з касцёлам Рымскім» (1595 г.) І. Пацея, у цэнтры ўвагі – абгрунтаванне ідэалу святасці.

Нягледзячы на разнастайнасць разглядваемых праблем, палемісты абодвух бакоў не змаглі рэалізаваць у поўнай меры свой тэарэтычны і духоўны патэнцыял. Напал жарсцяў і маса рознагалоссяў канфесійнага характару наклалі адмысловы адбітак на багаслоўскую літаратуру доследнага перыяду, надалі веравызнаўчым адрозненням характар сацыяльных. Найслыннейшы абаронца праваслаўя М. Сматрыцкі пісаў: «... ale roziątrzone oboiey nas strony serca przez surowe, sprosne y nikczemne iednym ku drugim słowa to w nas y u was sprawiły, że nie mowiąc bez naczosania uszu y języka y bez nagrawania iedna strona drugiey, zda się wam, iakobyśmy abo nic niemowili abo niedowodnie mowili, gdy ieden drugiemu nie nałaiemy» («... але раз’ятраныя абодва нашыя бакі, непрыстойныя і нягодныя адны адным словы і ў нас, і ў вас учынілі, што не размаўляем без начосу вушэй і языка і без кпінаў адны адным, і вам здаецца, нібыта нічога не сказалі або сказалі бяздоказна, калі адны адным не налаялі») [Smotrycki 1914:645]. Яму падтакваў яго ж апанент – А. Сялява: «Lecz choć byscie y obyczayniey umawiać się z nami przez pisma chcieli, przecię nas te pisma nie poiednaią, bo nie odpisuiecie directe, y nie na to, co głownieyszego iest w controversiy, ieno szukacie, co by było wam do refutowania łacnieyszego, a zatym nie dosyć się nam dzieie od was, ani wam podobno od nas; podczas też choć sobie directe odpowiadać będziemy, nie zrozumiemy się» («Але, хоць вы па звычцы хацелі б з намі дамаўляцца праз сачыненні, усё-ткі нас гэтыя сачыненні не паяднаюць, бо вы не адказваеце проста і не на тое, што ў спрэчным пытанні галаўнейшае, толькі шукаеце, каб было б вам лягчэй для абвяржэння, а таму і нам ад вас нічога не робіцца, як таксама і вам ад нас; ды і, хоць і будзем проста адказваць самі сабе, не паразумеемся»)

[Antelenchus 1622:727]. Адсутнасць канструктыўнага падыходу да веравызнаўчых адрозненняў і з’яўленне ў запале палемікі дагматычных хібнасцей канстатаваў Кіеўскі праваслаўны памесны сабор 1628 г., які пастанавіў не выдаваць сачыненні пра догматы веры без дазволу духоўных улад.

Абстаноўка рэлігійнай палемікі патрабавала звароту аўтараў да айчынных багаслоўскіх традыцый. Спрэчка пра тое, чыя вера ёсць праўдзівай і святой, чыя Царква – пераемніца апостальскай, чые традыцыі больш старажытныя, стымулявала вывучэнне айчыннай духоўнай спадчыны. Беларускія і ўкраінскія палемісты бачылі вытокі сваіх канцэпцый у эліна-візантыйскай традыцыі – гэта неаднаразова падкрэслівалася і служыла прадметам гонару: «Вся наука, которой гордятся латинники... грецкие то суть мудрости, Платонова и Аристотелева и иных философов грецких мудрость». Таму, калі «мы, Россове, для наук в краи Немецкие удаемося, не по латинский, але по Грецкий розум удаемося, где як власное заходним от греков на час короткий повиреное, отбираемо» [Копыстенский 1878:900–901].

У праваслаўнай багаслоўскай і філасофскай творчасці таго часу спалучыліся звароты да Антычнасці і святаайцоўскай літаратуры. Творы Святых Айцоў шырока вывучаліся і выдаваліся ў брацкіх школах. Сярод іх – сачыненні Васілія Вялікага, Іаана Златавуста, Грыгорыя Ніскага. Велізарнай была цікавасць да творчасці візантыйскіх аўтараў перыяду Адраджэння XIV–XV стст., якія, у сваю чаргу, увабралі духоўны здабытак Антычнасці і элінізму і выпрацавалі ідэалы гуманізму і грамадзянскасці. У праваслаўным асяроддзі ВКЛ асаблівую папулярнасць набылі кнігі Максіма Плануда, Мануіла Масхопула, Георгія Геміста Пліфона. У другой палове XIV ст. быў зроблены славянскі пераклад твораў Псеўда-Дыянісія, яго імя згадваецца практычна ўсімі багасловамі XVII ст. Пакінулі свой след творы ісіхастаў XVI ст.: Грыгорыя Сінаіта, Грыгорыя Паламы, Мікалая Кавасіла. Праваслаўныя аўтары XVII ст. шырока спасылаліся на працы гісторыкаў Флавія, Длугаша, Кромера, Стрыйкоўскага, Баронія, Маркгварда, выкарыстоўвалі ўрыўкі з твораў філосафаў Антычнасці: Платона, Арыстоцеля, Сенекі. У іх сачыненнях гучаць строфы Вяргілія, Пятраркі. Літаратура XVII ст. шматмоўная. Аўтары пісалі на польскай, старабеларускай, царкоўнаславянскай, грэчаскай, лацінскай мовах.

Праваслаўныя аўтары звярталіся да асноў веры. Імі кіравалі ў большай ступені практычныя меркаванні: неабходнасць кваліфікаванага

адказу на нападкі каталікоў і ўніятаў, на абвінавачванні ў невуцтве і няведанні Святога Пісання. Праваслаўныя аўтары ўвесь час звярталіся да рэальнага жыцця, імкнучыся асэнсаваць месца чалавека ў грамадстве, Царкве і дзяржаве, зразумець яго ролю ў сацыяльна-палітычных і міжканфесійных канфліктах. Асаблівасцю палемічных сачыненняў першай паловы XVII ст. быў разгляд уласна тэалагічных праблем у сувязі з сацыяльнымі, антрапалагічнымі і гнасеалагічнымі праблемамі. Галоўнай тэмай для палемістаў стаў пошук «праўдзівага быцця» «праўдзівага верніка».

Іераманах Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі ў сачыненні «Зярцала багаслоўя» развіваў біблейскую тэзу пра тое, што зямны свет ёсць вобраз Боскага. Па яго меркаванні, усё «зямное», увесь бачны свет створаны добрым, гарманічным і прыгожым [Транквиллион-Ставровецкий 1692: разд. 2, гл. 5]. Боская гармонія, лічыў ён, выяўляецца ў вялікім свеце – прыродзе і ў малым – чалавеку.

Спрабуючы вызначыць месца чалавека, Транквіліён-Стаўравецкі вылучаў тры светы: духоўны (анёлы і святыя), бачны (прырода), малы (чалавек). Аўтар пісаў і пра існаванне чацвёртага – «злосливого», які складаецца з чатырох «злостій»: «заздрість, пыха, лакомство и убійство». Яго творца – д'ябал, а насельнікі гэтага свету – «злыя своволные люди». Чацвёрты свет аддзелены ад «мира Божия» [Транквиллион-Ставровецкий 1692: разд. 2, беседа 2, гл. 10]. Характарыстыка чацвёртага свету ўтрымоўвае ў сабе канцэпцыю зла і дае падставы меркаваць, што Бог не з'яўляецца крыніцай зла. Адмаўляецца прамая сувязь зла з матэрыяльным светам. Зло дапускаецца Богам як неабходны элемент для касмічнай гармоніі. Акрамя таго, Транквіліён-Стаўравецкі казаў пра несубстанцыянальнасць зла, ён пераносіў зло з вобласці анталогіі ў вобласць этыкі. Канцэпцыя зла ў яго сумяшчае два асноўныя падыходы да трактоўкі зла, дадзеныя ў святаайчыннай літаратуры. Зло, з аднаго боку, – гэта вынік благога карыстання свабоднай воляй (маральны аспект). Гэтая трактоўка атрымала шырокае распаўсюджанне ў Царкве і належыць Іаану Дамаскіну. З іншага боку, зло – неабходнасць для гармоніі (анталагічны аспект). Транквіліён-Стаўравецкі практычна цытаваў Псеўда-Дыянісія і Васілія Вялікага.

Трактоўка зла як складовай часткі гармоніі дае ключ да разумення працэсу тварэння. Пры ўвасабленні Боскіх ідэй у бачным свеце адбываецца памяншэнне дабра, бачны свет скажае іх, – у гэтым сэнсе зло ёсць аб'ектыўны вынік гэтага скажэння, які «своеволные» людзі дапаўняюць скажэннем суб'ектыўным.

У канцэпцыі Транквіліёна-Стаўравецкага зло і дабро з'яўляюцца дыялектычнымі супрацьлегласцямі. Бачны свет вытканы з супярэчнасцей, а зло па-за сувяззю з дабром не існуе, бо зло не створана Богам. Зло можа існаваць, паразітуючы на дабры, памяншаючы яго. Інтэлектуал лічыў, што дабро пазбаўленнем самога сябе надае злу месца ў быцці.

Адначасова ў праваслаўным асяроддзі была распрацавана іншая канцэпцыя зла, аўтары якой – І. Вішэнскі, І. Капінскі і З. Капысценскі – заклікалі да адмовы ад усяго бачнага свету, ад матэрыі, якая лічылася прычынай зла. Гэтае пытанне падрабязна імі не разглядалася, але дадзеная пазіцыя таксама мела свае карані ў праваслаўнай багаслоўскай традыцыі і была звязана з імёнамі Афанасія Вялікага і Максіма Спавядальніка. Зло, па іх меркаванні, не мае існасці, быцця. Матэрыя, як створаная прырода, узятая сама па сабе, – «цечная, нямоглая, смяротная». «Бог Сам ёсць Вінаваты (Прычына) і «нішто», бо ўсё, як наступства, вынікае з Яго; само ж «нішто» ёсць недахоп, адсутнасць, бо сэнс яго ў тым, што яно ёсць нішто з існага», – лічыў Афанасій Вялікі [Афанасий Великий 1902:202–204].

Розніца ў разуменні зла Транквіліёнам-Стаўравецкім і пісьменнікамі-манахамі абумовіла рознае разуменне прыроды чалавека і яго месца ў свеце. У антрапалагічнай сістэме Транквіліёна-Стаўравецкага чалавек выступае як мікракосм, які надае сэнс усяму зямному: «Удивляемося сему небеси еже украшено солнцем, луною, звьздами, такожде и землі, яко украшена есть горами и дубравами и различными цвіта и сущим чоловіком на ней». Асветнік пісаў: «Бог поставил человека над всеми красотами властителем и сторожем, разумным шафарем, чтобы ведал потребно» [Транквіліён-Стаўравецкі 1619:16; Транквиллион-Ставровецкий 1699:Ч.α]. Сувязь паміж Богам і чалавекам, лічыў ён, забяспечвае фактар «разумнасці» разам са свабоднай воляй. Чалавек абавязаны ўдасканальвацца, «паўната» чалавечага жыцця – гэта і ёсць «праўдзівае быццё», з пункту гледжання Транквіліёна-Стаўравецкага.

Падобную думку выказваў М. Сматрыцкі, які вялікую ўвагу надаваў праблеме свабоды волі чалавека, мяркуючы, што гэта характэрнае адрозненне чалавека як «вобраза Божага» ад астатніх істот: «Бог вызначыў мору граніцы ў выглядзе пяшчаных берагоў, каб яно не выходзіла за іх межы, а каню і аслу, якія не валодаюць Божым розумам, звязвае сківіцы аброццю і аглобляй» [Smotrycki 1610:20].

Сацыяльна-палітычная дзейнасць праваслаўных брацтваў у канцы XIV – першай палове XVII ст. культывавала ідэал грамадскага служэння, дзелавога і палітычна актыўнага чалавека. У гэтым асяроддзі асуджаліся лянота, паразітычны лад жыцця. Транквіліён-Стаўравецкі ўхваляў авалоданне зямнымі дабротамі, узвышаў зямныя радасці, якія прыносяць чалавеку асалоду («Зненавідзім ляну і гультайства праклятае»), асуджаў крывадушнасць манахаў, што прапаведавалі «хрысціянскую прастату». Стаўравецкі адрозніваў «прастату дваякага роду»: першая – «святая прастата», г. зн. «сумленнасць і сціпласць», і другая – «беспрасветнасць гультаяватых людзей». Пісьменнік шчыра шкадаваў, што «жатва многая, делателей же разумных мало» [Транквіліён-Стаўравецкі 1619:142]. Звяртаючыся да праблемы свабоды волі, Транквіліён-Стаўравецкі пісаў, што яна забяспечвае сувязь паміж Богам і чалавекам. У той жа час ён папярэджваў, што «самаўладдзе дваякае: жыццё ці смерць». Мера выступала ў яго маральнай катэгорыяй: «Што без меры, то грэх»; ён ілюстраваў гэта становішча прыкладам: «Невинно вино, але пьянство проклято» [Транквиллион-Ставровецкий 1699:Ч.α]. Мера і розум, лічыў Стаўравецкі, ёсць аснова чалавечага шчасця, таму заклікаў сваіх суайчыннікаў да маральнага ўдасканалення, да пошуку аб'ектыўных ведаў і асабістага шчасця, да ўсталявання грамадзянскіх дабрадзейнасцей і трывалых асноў дзяржавы. Вызначальным звяном яго маральнай сістэмы быў культ дабрадзейнасці як актыўнага дабра, накіраванага на карысць чалавека і грамадства. Чалавек выконвае ролю прамежкавага звяна паміж смяротнай і несмяротнай часткамі светабудовы. Аўтар стварыў ідэал адукаванага чалавека: яму нададзена вялікая дабрадзейная сіла, неабходная для пераўтварэння «натуральнага», фізічнага чалавека ў чалавека культурнага.

Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі адкрыў новы кірунак у творчасці вучоных, стаўшы папярэднікам этычных сістэм XVII ст., створаных прафесарамі Кіева-Магілянскай акадэміі. Транквіліён-Стаўравецкі зрабіў накід сістэмы практычнай этыкі, даў ідэал чалавека адукаванага, дзейнага, актыўнага – у гэтым і складаецца «праўдзівасць» чалавечага быцця. Ён упершыню выказаў думку пра тое, што шанаванне чалавека ў грамадстве як узнагарода за яго дзейнасць вышэй, чым затворніцкае жыццё аскета.

Іншае разуменне антрапалагічных і гнасеалагічных праблем знаходзім у сачыненнях І. Вішэнскага, І. Капінскага, З. Капысценскага.

Іх богапазнанне будуецца на «спрашчэнні» аб'екта, адцягненні ад множнасці быцця, якое ёсць атрыбут матэрыі, або зла, на сузіранні Адзінага «простага». У аснову антрапалагічных уяўленняў гэтых аўтараў быў пакладзены дуалізм душы і цела. І. Вішэнскі неаднаразова падкрэсліваў, што ў чалавеку ўвесь час адбываецца барацьба душы і цела, прычым душа як Боскае стварэнне заўсёды цягнецца да дабра, да Боскіх ідэалаў. У той жа час цела разглядалася як «ад зямлі зямля», як атрыбут матэрыі, якая ёсць зло [Вишенский 1955:46, 73].

Проціпастаўленне духоўнага матэрыяльнаму, якое праходзіла праз светаразуменне праваслаўных аўтараў-манахаў, выяўляецца ў моцным адчуванні мірскога зла і ў найяскравейшых прыкладах аскезы. Чалавек можа самаадбыцца толькі ў адмове ад уласнай волі. Індывідуальнае, самасцвярджальнае, у чым асоба змешваецца з прыродай, павінна быць знішчана; свабодная адмова ад свабоднай волі – вось асноўны прынцып аскезы. Праўдзівасць быцця ёсць прастата: аскетычны лад жыцця, моц веры. Мэта праўдзівага быцця – містычнае бачанне Боскага святла, зліццё з Адзіным, – гэтая пазіцыя родніць беларускіх і ўкраінскіх палемістаў-манахаў XVII ст. з прыхільнікамі ісіхазму.

Разам з тым не варта недаацэньваць знешнія фактары, якія паўплывалі на фарміраванне тэалагічных поглядаў багасловаў доследнага перыяду – напружанае сацыяльна-палітычнае становішча ў Рэчы Паспалітай, пераследы праваслаўнага насельніцтва і гвалтоўныя ўводзіны уніі. У Праваслаўнай царкве ВКЛ паўстаў культ пакутніцтва і пакут, панесеных за веру. Напрыклад, З. Капысценскі бачыў карысць уніі для Праваслаўнай царквы ў тым, што сярод праваслаўных з'явіліся пакутнікі і прававерныя пацярпелі ганенні за веру [Завитневич 1883:299].

Канфліктнасць грамадска-палітычнай сітуацыі спрыяла з'яўленню ў багаслоўскіх канцэпцыях І. Вішэнскага, І. Капінскага і З. Капысценскага дуалізму душы і цела, дабра і зла. Гэтая сістэма адрозная ад сістэмы, прапанаванай К. Транквіліёнам-Стаўравецкім, хоць вытокі абедзвюх знаходзяцца ў святаайцоўскай літаратуры. Супрацьстаянне багаслоўскіх канцэпцый Транквіліёна-Стаўравецкага і манахаў характарызавалася ўнутрыцаркоўнай палемікай і ўзаемнай крытыкай, а таксама барацьбой за статус афіцыйнага царкоўнага пункту гледжання.

Сачыненні праваслаўных палемістаў выяўляюць два асноўныя падыходы да трактоўкі «праўдзівага быцця»: прастата быцця, якая разумеецца як аскеза, манаскі чын і містычная звернутасць да Бога, і быццё як гарманічнасць свету, чалавека і Бога, дзе чалавек займае актыўную, дзейную і разам з тым разумную пазіцыю.

Важнае месца ў сачыненнях каталіцкіх і ўніяцкіх аўтараў займае праблема маральнага абнаўлення і ачышчэння Царквы, злучаная з новым разуменнем ролі чалавечага розуму ў пытаннях веры, такім чынам, і месца чалавека ў свеце. На першы план у царкоўным жыцці высунуліся манаскія ордэны, дэкрэт пра рэформу якіх і ажыўленне іх дзейнасці быў прыняты на Трыдэнцкім саборы (1545–1563 гг.). З сярэдзіны XVI ст. пачаўся працэс «абміршчэння» манаства. Наглядны прыклад таму – ордэн езуітаў, заснаваны ў 1534 г. Заслуга езуітаў палягала ў развіцці адукацыі і падрыхтоўцы святароў шляхам заснавання гімназій, калегіумаў. У духоўнасці езуітаў пераважала ўсвядомленае імкненне трэніраваць сваю волю і для дасягнення святасці ўласнага жыцця, і для апостальскага служэння, давесці свае здольнасці да дасканаласці.

Ідэя маральнага абнаўлення была вядучай у праекце уніі. Уніяцкі мітрапаліт І. Пацей у сваіх працах крытыкаваў «нядбаласць і нячуйнасць пастыраў нашых галоўных», заняпад «стану чарнецкага – у манастырах не жывуць, па людзях бегаюць», фактары ўнутранага крызісу Праваслаўнай царквы [Потей 1903:1023]. Рэформы І. Вельяміна-Руцкага, утварэнне базыльянскага ордэна таксама мелі галоўнай мэтай маральнае ўдасканаленне. Іх асноўная ідэя – ачышчэнне Царквы праз ажыўленне манаскага жыцця – ішла ў рэчышчы агульнакаталіцкіх тэндэнцый абнаўлення Царквы «знізу» – працэс, распачаты яшчэ ў сярэдзіне XVI ст.

Першая палова XVII ст. у гісторыі Царквы – гэта «час святых». «Святасць» атаясамлівалася з манаскім подзвігам. Сярод кананізаваных у гэты перыяд угоднікаў – Станіслаў Костка, Алаізій Ганзіга, Іаган Берхманс і многія іншыя. Іх манаскі подзвіг (аскеза, малітвы, змярцвенне плоці) спалучаўся са свецкай дзейнасцю – асветніцкай, даглядам за хворымі і г. д. Іх «святасць» стала ідэалам для Еўропы таго часу.

Спалучэнне містыцызму, аскезы і актыўнай дзейнасці складала аснову ўніяцкіх уяўленняў пра святасць. Прыкладам таму служыць жыццё Іасафата Кунцэвіча, пабудаванае на апісанні цудаў: «Боскага святла», якое лілося на месцы знаходжання цела забітага,

поўнай захаванасці цела, дзіўным размяшчэнні царкоўнага начыння на месцы яго гібелі – і шматлікіх сведчаннях людзей пра выпадкі акрыяння пасля дакранання да мошчаў І. Кунцэвіча. Гэтыя цуды сталі падставай для беатыфікацыйнага працэсу. Жыццяпісы Кунцэвіча мелі шырокае распаўсюджанне*. У іх быў створаны характэрны для таго часу вобраз святога. І. Кунцэвіч прадстаўлены аскетам, які адрозніваецца любоўю да блізкіх, нястомнымі малітвамі і пакутніцтвам, справядлівасцю і літасцю, адданасцю ідэі уніі. Папскім дэкрэтам 1643 г. І. Кунцэвіч быў беатыфікаваны.

Аналагічны вобраз М. Сматрыцкага быў створаны Я. Сушам у сачыненні «Саул і Павел рускай уніі». У пераходзе Сматрыцкага ва унію ён угледзеў Боскую волю, што адыграла вызначальную ролю ў духоўным прасвятленні Саула, які з ганіцеля хрысціян стаў Паўлам – апосталам, блізкім да вучняў Хрыста [Susza 1666]. Узоры святасці (І. Кунцэвіч) і духоўнага перараджэння (М. Сматрыцкі) арыентаваныя на прапаганду манаскага подзвігу, сутнасцю якога была дзейнасць на карысць Царквы. Карысць у дадзеным выпадку была сінонімам бязлітаснай барацьбы з праваслаўем.

Ідэал «святасці», прапанаваны ўніяцкімі і каталіцкімі аўтарамі, сведчыць пра вылучэнне на першы план разумення чалавека як дзейнай, актыўнай асобы. Веліч і годнасць чалавека, яго ўнутраны свет разглядаліся як таямніца і веліч Бога. Разам з тым умовы рэлігійнай барацьбы культывавалі канфесійную непрымірымасць, гатоўнасць пакутаваць за «праўдзівую веру», няцярпімасць да іншавер’я.

У творчасці палемістаў першай паловы XVII ст. вылучаюцца два асноўныя падыходы да ідэі «праўдзівага быцця». Першы – пераважна манаскі – настойвае на жыцці па-за светам, у манаскай пакоры і аскезе. Другі, распаўсюджаны сярод праваслаўных аўтараў – братчыкаў і ўніятаў – гэта чалавечае быццё ў соцыуме, разумнае авалоданне дарункамі прыроды, актыўнае жыццё чалавека.

---

* Гл., напрыклад: «Життя и смерть Иосафата Кунцевича, архиепископа Полоцкого» (1628 г.). Як мяркуюць, аўтар – І. Вельямін-Руцкі; выдавец – Я. Мараxоўскі, біскуп Уладзіміра Валынскага. Львом Крэўзам напісана пропаведзь на пахвалу Іасафату (1625 г.), прамоўленая ў Полацку. Каталіцкімі аўтарамі напісаны: доктарам багаслоўя, чальцом ордэна дамініканцаў Ф. Біркоўскім – панегірык (1629 г., Кракаў); езуітам В. Цэцішэўскім – пропаведзі, адну з якіх ён прамовіў у Вільні ў базыльянскай царкве ў 1642 г.; каралеўскім сакратаром К. І. Вайшнаровічам – пропаведзь, прачытаная ім у Жыровіцах у 1646 г. Я. Сушам быў напісаны «Ход жыцця і подзвіг пакутніцтва блажэннага Іасафата Кунцэвіча» (1665 г.).

4.2. Натурфіласофія, касмагонія і антрапалогія Кірылы Транквіліёна-Стаўравецкага

К. Транквіліён-Стаўравецкі (апошняя чвэрць XVI ст. – 1646) – выдатны ўсходнеславянскі філосаф, багаслоў, пісьменнік-інтэлектуал і прапаведнік. Біяграфічныя звесткі аб ім вельмі скупыя, месца і час нараджэння – невядомыя. У архівах пакуль не знойдзена паведамленняў пра навучанне і адукацыю пісьменніка. Першыя згадкі пра К. Транквіліёна-Стаўравецкага ў аналах гісторыі пачалі фіксавацца з канца 80-х гадоў, калі ён ужо працаваў настаўнікам Львоўскай брацкай школы. У 1592 г. па запрашэнні Фёдара Скуміна ён пераязджае ў Вільню, дзе да 1614 г. выкладае царкоўнаславянскую і грэчаскую мовы, затым падарожнічае. Блізу 1626 г. прымае ўніяцтва, а ў 1646 г. займае пасаду архімандрыта Ялецкага ўніяцкага манастыра, што на Чарнігаўшчыне.

К. Транквіліён-Стаўравецкі трывала ўвайшоў у гісторыю беларускай і ўсходнеславянскай філасофіі як аўтар трох фундаментальных кніг – «Зярцала багаслоўя» (1618 г.), «Евангелле навучальнае» (1619 г.) і «Перла шматкаштоўнае» (1646 г.). У жанравым плане спадчына К. Транквіліёна-Стаўравецкага падзяляецца на філасофска-публіцыстычныя трактаты, павучанні, вершаваныя творы.

Лёс спадчыны інтэлектуала надзвычай складаны. Адразу пасля з’яўлення яго кнігі набылі шырокую папулярнасць у Вялікім Княстве Літоўскім, Маскоўскай Русі, Балгарыі, Украіне. Паказальна з’яўленне ўжо ў XVI ст. шэрага рукапісных копій, перакладаў з твораў К. Транквіліёна-Стаўравецкага. Найбольш цікавы сярод іх пераклад на рускую мову «Зярцала багаслоўя», выкананы Феафанам, бібліятэкарам Чудава манастыра. На тытуле перакладчык зазначыў: «Книга глаголемая Зерцало Богословии, собрана от многих богословских, и трудолюбием составлена иеромонаха Кирилла Транквилиона и проповедника Слова Божия... Ныне же преписася и переправися многогрешным диаконом Феофаном с *белороссийскаго языка* на истинный словенороссийский язык во обители Пречестной Рождества Богородицы...» [Маслов 1984:179].

Прыведзены запіс каштоўны ў першую чаргу тым, што ў ім маскоўскі перакладчык XVII ст. дакладна акрэсліў прыналежнасць твораў К. Транквіліёна-Стаўравецкага менавіта да старабеларускай кніжнай культуры. І гэта не супярэчыць ісціне. На старабеларускай мове апрача «Зярцала багаслоўя» напісана і «Перла шматкаштоўнае».

«Евангелле навучальнае» – выключэнне з правілаў. Імкнучыся як мага шырэй абвясціць свае ідэі, аўтар свядома выбраў для гэтага выдання царкоўнаславянскую мову як універсальную ва ўсім славянскім праваслаўным рэгіёне.

У Маскоўскім княстве творы К. Транквіліёна-Стаўравецкага былі сустрэты варожа, аб чым сведчыць «Світак дакораў» ігумена Іллі і святара Івана Шэвеля. Больш за тое, паводле царскай волі і загаду патрыярха Філарэта кнігі Кірылы сабралі з манастыроў і цэркваў, пасля чаго публічна спалілі. «На Москве и во всех городах, – гаварылася ў загадзе, – литовскія печати Учительные Евангилья архимандриты Транквиліона-Ставровецкого и иныя книги его кирилова слогу собрати и на пожарех сжеч, чтоб та ересь и смута в мире не была» [Собрания 1822:298].

Найбольшай папулярнасцю творы К. Транквіліёна-Стаўравецкага карысталіся ў Беларусі. Красамоўнае пацвярджэнне таму – іх перавыданне ў Магілёўскай друкарні Максіма Вашчанкі («Евангелле навучальнае», каля 1697 г.; «Перла шматкаштоўнае», 1699 г.).

Папулярнасць твораў К. Транквіліёна-Стаўравецкага, як і татальная забарона іх, у прыватнасці ў Маскве, – вельмі паказальныя. Яны напісаны таленавітым майстрам слова, які да таго ж знаходзіўся ў цэнтры дыскусій, што адбываліся вакол актуальных філасофска-багаслоўскіх, сацыяльна-грамадскіх і маральна-этычных праблем.

К. Транквіліён-Стаўравецкі выявіўся як выдатны інтэлектуал, бліскучы філосаф. На старонках сваіх твораў ён выказаў шэраг арыгінальных натурфіласофскіх ідэй, якія ўрэшце аформіліся ў вучэнне пра найвышэйшы элемент светабудовы – Абсалюту (Бога), чатыры «сусветы» – «нябачны», «бачны», «малы», «зласлівы», а таксама два адмысловыя месцы – «вавілонскае» і «цудоўны нябесны Іерусалім».

Транквіліён-Стаўравецкі залічваў свет анёлаў, або «анёльскую бытнасць» да першага нябачнага сусвету. Паводле ягоных дэманалагічных уяўленняў, анёлы створаны Богам у імгненне вока, у невымернай колькасці: іх лік вядомы толькі Госпаду. Колькасць анёлаў не ўзрастае і не памяншаецца, яны не нараджаюцца і не паміраюць. Анёлы не маюць плоці, іх нельга адчуць дотыкам, яны агняносныя і самаўласныя, валодаюць выключнай сілай і неабмежаванымі магчымасцямі. Здольныя ў адно імгненне зруйнаваць усё, што пад сонцам. Перамяшчаюцца нібы бліскавіца або чалаве-

чая думка. Без перашкод праходзяць праз усялякае цела, нават каменныя муры і жалезныя дзверы. Анёлы не абмежаваныя нейкім пэўным месцам жыхарства: яны паўсюль і ва ўсім. Між сабой яны абменьваюцца інфармацыяй без голасу і слова. Яны ўсе падобныя сваёй існасцю, але не роўныя, між імі існуе нейкая іерархія, вядомая толькі Богу [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:21–22].

Гасподзь пасля стварэння анёлаў раздзяліў іх сваёй воляй на 10 палкоў, над кожным з якіх, нібы мудры гетман, паставіў старэйшага, ці ваяводу. Дзясяты анёльскі полк на чале з Люцыферам неўзабаве схіліўся да злога і адпаў ад Бога. Астатнія дзевяць засталіся ў «Божай даброці і пры ласцы свайго Стваральніка» [Тамсама:22–22 адв.].

У адпаведнасці з функцыямі добрыя анёлы, згрупаваныя ў дзевяць хораў, ці палкоў, маюць адметныя назвы і ўласцівасці. Анёлы троны – знаходзяцца побач з Госпадам, яны напоўнены яго святлом, ад якога прасвятляецца розум, яны першыя і найбліжэйшыя слугі Бога. Херувімы – маюць невымерны розум, паколькі сузіраюць дзівосную і велічную Божую прамудрасць. Серафімы – шасцікрылыя, агняносныя знішчальнікі ўсякай цемры, маюць сярэднюю моц розуму, не могуць глядзець на высокі свет, што выпраменьваецца ад Госпада. Іх ногі сімвалізуюць скараходную моц разумнага бачання, а пёры – лёгкасць розуму. Анёлы гаспадарствы – вольныя ад працы сярод дольнага свету, не служаць матэрыяльным рэчам. Анёлы сілы – здольныя вытрываць моцнае, недаступнае для іншых святло. Анёлы ўлады – маюць агромністую ўладу («власть их неудержанна»), уладарным поглядам сузіраюць уладатворную моц Госпада, валодаюць бачнымі і нябачнымі рэчамі. Анёлы пачаткі – у вытокаў свайго быцця адразу ж скіравалі сваю зрокавую моц да першапачатковага свету, («ненасытныя салодкасці ў светласці дзівоснага Боства»). Архангелы – пастаўленыя над анёламі, духоўныя служкі Божых тайнаў. Анёлы пасланцы – пастаўленыя Госпадам блізу бачнага свету, зямнога жыцця. Да кожнай стыхіі Богам пастаўлены анёлы – вогненныя, водныя, паветраныя, зямныя [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:22 адв.–24 адв.].

Што да Люцыфера, або Святланосцы, дык тым авалодала пыха, і ён скіраваў на зло дадзенае яму Госпадам самаўладдзе, адступіў ад Божай ласкі разам з усім падпарадкаваным яму анёльскім палком. Ён пакінуў святло і перайшоў у цемру, ператварыўшыся з прыгожага і светлага анёла ў брыдкага і цёмнага Дэмана: «И вместо ангела

светлого и красного, Демон тёмный и шпетный стался» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:26 адв.]. Прыняўшы цемру, Д'ябал навекі прывязаўся да яе. Ён разам са сваім злым палком апанаваў тры месцы: паветраную прастору над водамі, зямлю і апраметную бездань пад зямлёю. Паўсюль яны чыняць паганыя справы, прыносяць шкоду чалавеку. Яны спакушаюць людзей, каб зрабіць іх сваімі слугамі. Праўда, часам людзі самі, праз грэх, трапляюць да д'яблаў у няволю.

Арыгінальныя ідэі К. Транквіліён-Стаўравецкі выказаў, характарызуючы другі «бачны» сусвет, да якога ён адносіў пяць стыхій: *агонь-святло, паветра, ваду, зямлю і «нябесны круг».* Фармальна не адмаўляючы крэацыянізму – аднаактовага стварэння Зямлі, ён зазначыў, што дакладна і адназначна вырашыць пытанне пра ўзнікненне Зямлі, прасачыць канкрэтныя шляхі і этапы яе развіцця немагчыма. К. Транквіліён-Стаўравецкі адмовіў Царкве ў манапольным праве на абсалютную ісціну біблейнага тлумачэння стварэння Зямлі і выказаў слушную перасцярогу пазнейшым вучоным, якія ў наступныя стагоддзі будуць ваяўніча абараняць свае ўласныя гіпотэзы.

Услед за «прамудрымі філосафамі» К. Транквіліён-Стаўравецкі лічыў, што Зямля з'яўляецца круглай, «яко яблоко». Своеасаблівы погляд выказаў К. Транквіліён-Стаўравецкі на будову атмасферы і Зямлі. У прыватнасці, ён геніяльна прадказаў знаходжанне ў сярэдзіне Зямлі распаленага рэчыва – магмы (грэч. magma – цеста, месіва), прывёўшы ў якасці неабвержнага аргумента свайго меркавання існаванне вулканаў і гейзераў. Гэтая думка філосафа зусім не супярэчыць сучаснай навуцы аб Зямлі; яна цалкам пацвярджаецца і навейшымі геалагічнымі адкрыццямі.

Найбольш цікавымі ў натурфіласофіі К. Транквіліёна-Стаўравецкага з'яўляюцца яго ідэі аб эвалюцыйным шляху развіцця жыцця на Зямлі. Так, філосаф быў абсалютна перакананы ў тым, што на першых этапах свайго існавання ўся Зямля была пакрыта вадою і толькі пазней, пад уздзеяннем сонечнага цяпла, на ёй узнік жывёльны і раслінны свет: «Бо ведаем, тады зямля была сярод вод невядомая, як жаўток у сярэдзіне яйка. Але пажаданнем Божым збегліся воды ў нізіны, на адзінае месца. Тады зямля з'явілася як сухая рэч – чорная, вырадлівая, як нейкая багна, макротная, голая і неўпрыгожаная. Сонца ж асвяціла яе прамянямі свайго святла, асушыла і сагрэла. І тады, паводле волі Божай, прыняла сілу нара-

джальную і раслінную. Прарасла травамі і розныя кветкі ад натуры сваёй вытварыла, і насенне пладаноснае, і дрэвы. Такім парадкам Бог аздобіў яе голае цела. А тыя воды, каторыя засталіся пад цвердзю, у нізіне, сабраліся ў сонмы ў адзінае месца зямное і сталіся морам вялікім акіянскім. Як напісана: і назваў Бог зліццё водаў морам. Воды акіянскага мора акружаюць усю зямлю, ад усходу да захаду, ад поўдня да поўначы. Гэта зрабіў мудры Стваральнік для выратавання зямлі, бо тая б згарэла ад гарачыні сонечнай, калі б не мела сяброўства і злучэння з вадою» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:32].

Аддаючы даніну традыцыі і, як правіла, падкрэсліваючы, што ўсё адбывалася «Божай воляй», К. Транквіліён-Стаўравецкі пры гэтым не прымаў асноўных, сутнасных палажэнняў міфалагічнай канцэпцыі стварэння жыцця на Зямлі. Гэта пацвярджае і яго вывад аб тым, што ўсё жывое – рыбы, птушкі, жывёлы – утварыліся ў вадзе. Ад гэтага сцверджання заставаўся толькі крок да прызнання таго, што і чалавек, як і іншыя жывыя істоты, узнік у выніку эвалюцыйнага развіцця прыроды. У нейкай ступені К. Транквіліён-Стаўравецкі зрабіў гэты крок, прыйшоўшы да высновы, што чалавек складаецца з тых жа элементаў, з якіх утвораны і ўсе астатнія рэчы ў прыродзе. «И о се подобает ведати, – пісаў ён, – яко человек составом своим имеет причастіе або участицтвом и сполкованя до вшелякого створеня: земли – плотію, воде – кровію, дыханіем – воздуху, теплотою – огневи, древу – растительною силою, безсловесным – яростно и пахотеніем, бездушным – ногты, власы – сих хотя и режут, не чуют болю» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:40].

Пры ўсім відавочным схематызме і пэўнай абстрактнасці такога тлумачэння, у ім, усё ж такі, выказана прынцыпова новае разуменне ўзаемаадносін прыроды і чалавека, сутнасць якога ў тым, што між імі існуе непарыўная лучнасць, пераадолець якую чалавек не ў стане, бо з’яўляецца неад’емнай часткай прыроды, адной з яе мнагастайных формаў.

У «Зярцале багаслоўя» К. Транквіліён-Стаўравецкі ці не ўпершыню ў беларускай натурфіласофіі ўзняў тэму кругазвароту вады ў прыродзе, вытлумачыў прычыны акіянічных цячэнняў і даў бліскучае навуковае тлумачэнне ўзнікнення прэснай вады: «Но и се ведати подобает, откуда сладкая вода течет, поневаж вся стихия слана ест с природженя. Напрод то уважати потреба, иж вся Земля дери в себе имеет, яко неякіи жилы. В мори зась суть таковы и места, еврепины альбо пупы и пропасти, которыми вода впадает внутрь

Земле и расходится по жилах и дерах оных. И так идучи сквозе землю, грубость горкости и солоность в земли оставует. Тилко тонкая и сладкая вода исходит жрудлами. Паки же от источников составляются реки и озера. И тако посреде гор проходят воды и зась в море обращаются» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:33–33 адв.].

Апрача таго, за 69 гадоў да Ньютана, якому ў гісторыі навукі адведзена месца першаадкрывальніка прычын марскіх прыліваў і адліваў, К. Транквіліён-Стаўравецкі ўжо ў другім дзесяцігоддзі XVII ст. геніяльна прадугадаў, што прылівы і адлівы з'яўляюцца вынікам узаемадзеяння Месяца і Зямлі. Праўда, беларускі натурфілосаф не адказаў на ўсё кола пытанняў, звязаных з прылівамі і адлівамі; ён не выявіў колькасных заканамернасцей сіл прыцяжэння паміж планетамі і рознымі касмічнымі целамі і, канечне, не сфармуляваў закону сусветнага прыцяжэння, што, як вядома, зрабіў пазней І. Ньютан, але ў сваім «Зярцале багаслоўя», надрукаваным у 1618 г., ён адназначна заявіў, што прылівы і адлівы – вынік прыцяжэння Зямлі Месяцам.

Глыбінёй вылучалася вучэнне К. Транквіліёна-Стаўравецкага аб *чалавеку* – трэцім, «малым» сусвеце. Галоўным дасягненнем асветніка ў галіне філасофскай антрапалогіі з'яўлялася распрацоўка важнейшых гнасеалагічных пытанняў. У «Зярцале багаслоўя» ён сфармуляваў прынцыповыя палажэнні навейшай тэорыі пазнання; вызначыў дзве асноўныя ступені спасціжэння чалавекам свету – ніжэйшую, на ўзроўні пяці органаў пачуццяў (смак, нюх, слых, зрок і датыканне), з якіх пачынаецца працэс пазнання, і вышэйшую – з дапамогай розуму і абстрактнага мыслення.

К. Транквіліён-Стаўравецкі стаяў на пазіцыях антрапацэнтрызму, лічыў чалавека, які надзелены душой, – цэнтрам сусвету, аб чым выразна сведчаць яго глыбокія філасофскія сентэнцыі: «Дзеля чалавека ўсё створана! І таму свет гэты, дзе мы, людзі, нараджаемся, жывём і паміраем паводле прыроды і сутнасці сваёй, – добры, бо стварыў яго дабротлівы Бог. А калі свет гэты бачны такой невымоўнай прыгажосці з вялікімі салодкімі раскошамі і дастаткамі падрыхтаваны і створаны Богам для адзінага бачнага, часовага і смяротнага цела, дык што ж уявіш, чалавеча, пра душу тваю! Душу нябачную, разумную і несмяротную! Якія для яе даброці і дары няведамыя Бог згатаваў перад закладаннем гэтага бачнага свету! Мусіць, гэтае месца цудоўнае і даброці прагне бачыць вока анёльскае! Яго падрыхтаваў Бог тым, хто любіць яго. Над усімі

гэтымі даброцямі, бачнымі і нябачнымі, з двух бакоў, паставіў Бог чалавека царом і валадаром. Толькі будзь, чалавеча мітуслівы, удзячны такой ласцы, за такія вялікія дары Божыя! Аддавай яму нізкія паклоны скоранаю душой сваёй»[Транквіліён-Стаўравецкі 1646:37–37 адв.].

Транквіліён-Стаўравецкі стварыў узнёслы гімн чалавечаму *розуму*, гэтай, паводле яго слоў, наймагутнейшай, нічым не абмежаванай і вечнай моцы чалавечага духу, якой падпарадкоўваюцца ўсе астатнія сілы чалавечай душы: воля, памяць, разважлівасць, любоў, даброць і інш. Чалавечы розум – гэта вобраз Бога, з чаго вынікала – чалавек дзякуючы свайму розуму набліжаецца да самога Бога: «Як у небе, у святле непрыступным жыве Бог нябачны, самаўладны, несмяротны, які ўсё ведае, і блізу яго дзейнічаюць сілы разумныя – анёлы, гэтак і ў горняй частцы чалавека, у галаве, у белым і бяскроўным мазгу – розум нябачны, самаўладны, несмяротны, вечны, шматзрокавы, самая першая моц душы. Ён ёсць кшталтам і вобразам неспазнанага Бога. І пры ім іншыя сілы разумнай душы – воля, памяць, дабрыня, думка, інтэлект, хітрасць, фантазіі, разважанне, радасць, каханне. Гэта найзацнейшыя сілы разумнай душы. Яны пры розуме стаяць, як слугі ля цара. Як слых, зрок, нюх, смак, нібы вочы цела бачаць усю прыгажосць гэтага свету, гэтак і ў душы розум – шматзрокавае вока. Той аглядае бачнае і нябачнае, нябесных і зямных розную прыгажосць. І ад тых даброцяў мае асалоду. І ў свеце нябесным пасе свой зрок, без забаронаў, дзеля ўцехі сваёй, дабраслаўленнем Творцы яго. Калі спытаеш, ці адно і тое ж – розум і інтэлект, то варта ведаць, што не адно і тое ж. Розум – гэта адпрыродная моц душы, крыніца, падмурак усякіх ведаў чалавека. Інтэлект – звонку да душы прыходзіць. Калі нечаму ад некага навучышся і штосьці зразумееш – гэта інтэлект. А розум у душы сам праз сябе інтэлектуальны. Ён усялякія інтэлекты ў свеце нараджае і аздабляе» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:40].

К. Транквіліён-Стаўравецкі вучыў, што воля чалавека і яго розум свабодныя: не ад Божага наканавання, а ад уласнага выбару чалавека, «самаўладдзя» і «разважлівасці» залежаць яго дзеянні і лёс.

Важны аспект антрапалогіі К. Транквіліёна-Стаўравецкага – вучэнне пра даброці, дараваныя людзям Госпадам: тры бачныя і пяць нябачных. Да ліку бачных Божых дароў ён адносіў самаўладдзе душы, здольнасць чалавека да свабоднага выбару паміж дабром і ліхам. Другі Божы дар – зямное цела, створанае як абалонка

несмяротнай і вечнай душы, каб яна праз увесь час жыла ў пакорлівасці ды спадзявалася на Божую ласку, а не ўзносілася ганарліва дзеля свайго высокага паходжання. Каб душа ведала пра ўсё, што дзееца пад Сонцам, Бог стварыў у несмяротным целе пяць «ваконцаў» – зрок, дотык, слых, нюх і смак. Трэці бачны Божы дар – пасяленне чалавека на тым месцы, з якога выпалі анёлы. Усё зямное жыццё, жывёлін і гадаў, Гасподзь стварыў, каб яны служылі чалавеку: дрэвы давалі плады, моры – рыбу, зямля – скарбы, месяц служыў вымярэнню часу, Сонца было крыніцай святла. Святы абавязак чалавека не пераходзіць межы сваіх запатрабаванняў, разумна карыстацца Божымі дарамі. Інакш яго спасцігне пакаранне, замест карысці і дабра ён знойдзе шкоду, напасці і непамыслоту.

На атрапалогію беларускага філосафа вызначальны ўплыў, відавочна, аказалі Васілій Вялікі («Шасціднеў») і Грыгорый Ніскі («Пра чалавека»).

Тэалагічная праблематыка займала значнае месца ў філасофска-аналітычных творах К. Транквіліёна-Стаўравецкага. Галоўны акцэнт тэалагічных разважанняў пісьменніка скіраваны на праблему *спазнання Бога*. Ён у прынцыпе лічыў магчымым для праведнага верніка спасціжэнне нейкіх найважнейшых сутнасных праяў Творцы, праўда, пры выкананні некалькіх умоў, – найперш сталага жыцця з «чыстым сэрцам», шчырасці памкненняў, пачуцця страху перад Госпадам і сваёй мізэрнасці перад ім. Сузіраць Бога хрысціянін можа, аднак, не ў нейкім «бурлівым духу», ці ў «полымі вогнішча» («запальчивости огня»), як меркавалі язычніцкія філосафы, а выключна ў «тонкім, пакорлівым, ціхім і прасветлым духу» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:2].

Спасціжэнне Абсалюту адбываецца праз словы, звычайныя тэрміны, што маюць, аднак, сімвалічнае значэнне. Гэта дазваляе пазбегнуць персаніфікацыі Бога. Так, на думку К. Транквіліёна-Стаўравецкага, назоўнік «вочы», ужыты пры апісанні Госпада, сімвалізуе веданне Богам усіх рэчаў, якія ён стварыў; калі ж ужываецца назоўнік «ногі», дык ён азначае імгненнасць пераадолення Госпадам розных адлегласцей, «ноздры» сімвалізуюць чуйнасць, «вусны» – розную сілу слова, «рамёны» – Божую сілу, «вушы» – здольнасць чуць усіх, хто звяртаецца з малітвай, «сон» – Божае доўгацярпенне, «старасць» – Божую спрадвечнасць і вечнасць [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:5–5 адв.]. Абстрактныя назоўнікі, што традыцыйна ўжываліся для характарыстыкі Госпада – свет,

прамудрасць, жыццё, моц, існасць, бацькоўскасць, сыноўскасць, дух, тройца, адзінка, рух, стаянне, праўда, даброць і інш., – паводле засцярог К. Транквіліёна-Стаўравецкага, нельга ўспрымаць літаральна. Бог ёсць святло, але не тое, якое ведаюць людзі; гэта «святло над святлом». Бог ёсць прамудрасць, але не тая, якую ведаюць людзі; гэта «звышпрамудрасць і найвышэйшы розум». У блізкім рэчышчы багаслоў паказваў і сутнасць астатніх дэфініцый. Пры вызначэнні Божых імёнаў К. Транквіліён-Стаўравецкі, бясспрэчна, абапіраўся ў сваіх творах на філасофію Дыянісія Арэапагіта, яго знакамітыя творы: «Пра Божыя імёны» і «Містычнае багаслоўе».

Тэме найменя Бога як «тройцы» і «адзінкі» К. Транквіліён-Стаўравецкі прысвяціў спецыяльны раздзел. Ён не бачыў супярэчнасці ў тым меркаванні, што Абсалют – адначасна «тройца» і «адзінка»: Бог адзіны, але трыадзіны ў сваіх іпастасях. Бог Айцец, Бог Сын і Бог Святы Дух роўныя між сабою, яны бясконцыя ў часе: «А в тых персонах Бозских, ведле присносущнаго бытія их, немаш не единой персоны первейшей и последней, но все три равны – без початку и без конца, предвечны и вечны» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:8]. Тых, хто аддаваў перавагу нейкай з асоб, інтэлектуал залічваў да паслядоўнікаў «ерэтыка» Арыя, бо менавіта ён упершыню ў гісторыі багаслоўскай думкі прапанаваў градацыю між Божымі асобамі. Разам з тым кожная з іпастасей адзінага Бога мае свае рысы, адметныя ўласцівасці, якія якраз даюць падставы гаварыць пра іх «нязлучнасць», траякасць у адзіным. Прыкмета Айца – ненароджанасць, Сына – народжанасць, Святога Духа – выпраменьванне, або зыходжанне.

Такім чынам, К. Транквіліён-Стаўравецкі пазбягаў арыянства і ў той жа час адмяжоўваўся ад вучэння Савелія, паводле якога Божыя асобы не маюць адметнасцей. Тры асобы злучаныя, знітаваныя ў адзінстве праз адначаснае суіснаванне, ніводная з іх не існуе паасобку. Падмацоўваючы свае тэзы спасылкамі на царкоўныя аўтарытэты – Іаана Дамаскіна, Васілія Вялікага, Грыгорыя Назіянзіна і Аўгусціна, К. Транквіліён-Стаўравецкі мусіў, аднак, гаворачы пра неспазнаную таямніцу «Тройцы», ужываць гэтак званы экстатычны прыём – абсалютнай веры ў неспазнаную таямніцу без лагічных доказаў. Услед за Васіліем Вялікім, які калісьці павучаў Яўномія, ён паўтараў: «О сей тайне больше не пытай, яко и самыи аггелове, херувими и серафими не поведят тебе о ней, но

тылко простою верою, веруй в триипостасное Божество и не испытуй неиспытанного» [Транквіліён-Стаўравецкі 1646:7 адв. –8].

У казаннях К. Транквіліёна-Стаўравецкага дамінавалі *эсхаталагічныя* матывы. Істотны момант яго эсхаталагічнай дактрыны – прыхільнасць да ідэі чатырох брам, якія наканавана пераадолець чалавеку: смерць, Божы суд, геенскія пакуты – для грэшнікаў і нябесныя царскія вароты – для праведнікаў. Тэма смерці распрацоўвалася пісьменнікам асабліва дэталёва. Ён нагадваў чытачу пра ўсеўладнасць смерці, яе здольнасць імгненна ператвараць весялосць – у смутак, спакой – у адчай, музыку – у стогны. Смерць замест парфумаў нясе смурод; пекнасць і прыгажосць ператварае ў брыду і пачварнасць («шпетнасць»); з яе прыходам выяўляецца і сапраўднае стаўленне да памерлага людзей, што пры жыцці былі поплеч з ім.

К. Транквіліён-Стаўравецкі намаляваў каларытныя сцэны смерці грэшнікаў і праведнікаў. Смерць для распуснікаў, клятваадступнікаў, срэбралюбцаў і іншых грэшнікаў – невыносная пакута. У момант разлучэння душы з целам грэшнік бачыць праваруч Божых анёлаў, якія смяюцца і прамаўляюць: «Не ведаў годнасці – стаў скацінай». З левага боку да яго набліжаюцца зласлівыя д’яблы, якія, нібы галодныя львы, чакаюць яго душы. Уверсе грэшнік бачыць, як суддзя адварочвае свой твар ад яго. Унізе – стаіць Смерць, як люты кат, а пад ёю пекла і бяздоннае мора сернага агню.

У такіх жахлівых умовах памірае грэшнік – у роспачы, без пакаяння. Да яго прыходзяць д’яблы, гвалтам выдзіраюць душу і нясуць яе ў цёмныя месцы. Там яна ў пакутах будзе сядзець з дэманамі да Суднага дня. Праведнік пакідае зямное жыццё інакш. Ён адыходзіць з вясёлай душой, усцешаны тым, што развітваецца з «домам цямніц», «тварам няпраўды», «цемрай граху», «дэманскім асяродкам». Яму спадарожнічае вяселле і радасць з нагоды выхаду з «няволі Егіпта», з «грэхатворнай краіны»; перасялення ў «зямлю абяцаную», у «Нябесны Іерусалім», да сваёй «вечнай і радаснай Айчыны».

Божаму суду папярэднічае шэраг знамянальных падзей – прыход Антыхрыста, зруйнаванне гэтага свету вогненнай плынню, пакаранне Антыхрыста і яго слуг, стварэнне новых нябёсаў і новай зямлі, нарэшце, усеагульнае ўваскрашэнне і паўстанне перад Божым абліччам.

У кожны з названых традыцыйных хрысціянска-міфалагічных сюжэтаў К. Транквіліён-Стаўравецкі прыўносіў новыя мастацкія

дэталі, адметныя тлумачэнні і павароты думак. Асабліва яркія і непаўторныя карціны ўваскрашэння праведнікаў і грэшнікаў. Уваскрэшаныя людзі будуць пазбаўленыя ўсіх «плюгаўстваў», што ідуць праз цела, як, напрыклад, пот, малако, семя. Застануцца ўнутраныя органы, якія напоўняцца «салодкімі воннасцямі». Што да пачуццяў, дык яны застануцца, як і вочы, вушы, вусны, язык, ноздры, рукі. Усе ўваскрэшаныя праведнікі будуць людзьмі аднаго веку; і старыя і маладыя ў Хрыстовым веку, трыццаці гадоў. Мужчыны і жанчыны пазбавяцца юру і пажадлівасці, між імі пачнуцца выключна духоўныя адносіны. Целы людзей атрымаюць новыя якасці: яны змогуць бесперашкодна пераадольваць каменныя муры і жалезныя брамы, імгненна пераадольваць любыя адлегласці, апынацца там, дзе пажадае душа. Грэшнікі таксама ўваскрэснуць, выйдуць з магіл сваіх. Аднак целы іх будуць чорныя і гідкія, смуродлівыя, «як гнілыя псы». Грэшнікі, у адрозненне ад праведнікаў, уваскрэснуць у непрывабным выглядзе з усімі фізічнымі і цялеснымі хібамі, якія мелі ў зямным жыцці – бязрукія, бязногія, сляпыя, паршывыя, шалёныя.

Выразную філасофска-тэалагічную скіраванасць маюць вершаваныя творы К. Транквіліёна-Стаўравецкага. Ужо першыя яго трактаты – «Зярцала багаслоўя» (1618 г.) і «Евангелле вучыцельнае» (1618 г.) – уключалі шмат паэтычных тэкстаў. Твор «Перла шматкаштоўнае» быў амаль напалову напісаны вершамі. Прычына таму – імкненне аўтара данесці да чытача ў даходлівай, эстэтычна мілагучнай форме вучэнне пра Бога і сусвет.

Надзелены ўнікальным паэтычным талентам, паэт выклаў «у метрах» сваё вучэнне аб Тройцы, анёлах, растлумачыў кожны радок Гасподняй малітвы «Ойча наш», а таксама перадаў вершамі свае адносіны да святых апосталаў («Пахвала апосталам святым»), пакутнікаў за хрысціянскую веру («Пахвала святым пакутнікам»), тэолагаў мінулага («Пахвала свяціцелям альбо багаслоўцам») і манахаў («Пахвала нявіннікам праўдзівым»).

У склад «Перла шматкаштоўнага» ўвайшоў вялікі цыкл вершаў, напісаных з нагоды найважнейшых падзей Хрысціянскай царквы: «Пахвала на слаўны дзень Нараджэння Госпада Ісуса Хрыста», «Пахвала на прасветлы дзень Уваскрэсення Хрыстова», «Песня пахвальная на слаўны дзень Узнясення Хрыстова», «Песня пахвальная на прасветлы дзень Зыходу Духа Святога», «Пахвальная песня на

слаўны дзеньПератварэння Хрыстова», «Пахвала на слаўны дзень Богаз'яўлення».

Напісаныя таленавітым паэтам, вершаваныя творы К. Транквіліёна-Стаўравецкага вызначаліся глыбінёй думкі, высокай мастацкасцю і вытанчанасцю форм.

Як бачна, не парываючы з хрысціянскай традыцыяй, К. Транквіліён-Стаўравецкі стаяў на прынцыпова новых ідэйна-тэарэтычных пазіцыях, у адрозненне ад многіх яго папярэднікаў і сучаснікаў. Ён улічваў усе дасягненні еўрапейскай навукі, імкнуўся растлумачыць эвалюцыю зямнога жыцця, выявіць заканамернасці розных прыродных з'яў, раскрыць асаблівасці чалавечага розуму, растлумачыць сэнс зямнога быцця чалавека.

4.3. Культурна-асветніцкая мабілізацыя праваслаўя

Сачыненне «Аб адзінстве касцёла Божага» ў праваслаўным асяроддзі было ўспрынята як выклік. Аднак раўнацэнных Скаргу палемістаў сярод праваслаўных яшчэ не было, і князь Астрожскі звярнуўся да ўкраінскага шляхціца-пратэстанта Матавілы з просьбай даць годны адказ езуіцкаму ідэолагу. Атрымаўшы сачыненне Матавілы, Астрожскі даслаў яго на рэцэнзію Курбскаму. Апошні не ўхваліў яго, але адзначыў, што неабходна разгарнуць шырокую культурна-асветніцкую дзейнасць і антыўніяцкую прапаганду.

Карацей кажучы, экспансія Каталіцкай царквы падсцёбнула праваслаўе. У Вільні, Заблудаве, Львове, Астрогу і іншых гарадах Беларусі і Украіны пачалі дзейнічаць праваслаўныя друкарні, дзе выходзяць эпахальныя для айчыннай культуры творы («Евангелле вучыцельнае» (1569 г.), «Псалтыр», «Часаслоў» (1570 г.), «Апостал» (1574 г.), «Астрожская Біблія» (1581 г.) і інш.). Ствараюцца брацтвы беларускіх і ўкраінскіх праваслаўных рамеснікаў і купцоў у Вільні (1584 г.), Львове (1585 г.), а пазней і ў іншых гарадах – Мінску, Брэсце, Магілёве і г. д. У пачатку 1586 г. Антыёхскі патрыярх Іакім зацвердзіў статут Львоўскага брацтва, па узоры якога складаліся статуты іншых брацтваў Беларусі і Украіны. Згодна з гэтым дакументам, міране атрымлівалі права кантраляваць сваіх епіскапаў. На сваіх пасяджэннях яны павінны былі чытаць і абмяркоўваць Святое Пісанне. Брацтвы адыгралі істотную ролю ў кансалідацыі беларуска-ўкраінскай супольнасці, абароне свабоды веравызнання, развіцці адукацыі, кнігадрукавання, культуры. Праваслаўе, сцвяр-

джаў Кіеўскі мітрапаліт Пётр Магіла, выстаяла перад націскам каталіцтва і уніі ў значнай ступені дзякуючы брацтвам (Ничик 1987:71). Разам з тым епіскапы скардзіліся на тое, што беларускія і ўкраінскія месцічы «ўмешваюцца ў такія духоўныя справы, у якія ім Богам і ўладай умешвацца не дазваляецца» [Monumenta:73].

Звычайна пры брацтвах асноўваліся школы (Вільня, Брэст, Львоў, Астрог, Кіеў, Магілёў і г. д.), друкарні, шпіталі. З брацкага асяроддзя выходзяць выдатныя настаўнікі і палемісты беларускага, украінскага або грэчаскага паходжання (Кірыл Лукарыс, Герасім Сматрыцкі, Стэфан Зізаній, Мялецій Сматрыцкі, Лаўрэнцій Зізаній, Памва Бярында і інш.). З'яўляюцца першыя падручнікі славянскай (царкоўнаславянскай) і роднай мовы: ананімныя «Кграматыка словенскага языка» (Вільня, 1586 г.) і «Адельфотес» (Львоў, 1591 г.), «Грамматіка словенска», «Азбука» і «Лексіс» (Вільня, 1596 г.) Лаўрэнція Зізанія, «Грамматіка славенския правильное синтагма» Мялеція Сматрыцкага (Іўе, 1619 г.), «Лексикон славяноросскій» (Кіеў, 1627 г.; Куцейна, 1653 г.) Памвы Бярынды і інш. Адукацыя ў брацкіх школах была бясплатная. Па ўзоры заходніх школ вывучаліся «сем вольных мастацтваў», або «навук вызваленых» (граматыка, рыторыка, дыялектыка, або логіка, арыфметыка, геаметрыя, астраномія, музыка). Апрача царкоўнаславянскай і роднай вывучаліся грэчаская, лацінская і польская мовы. Што тычыцца беларускай і ўкраінскай літаратурнай мовы, то яна вывучалася перш за ўсё па літаратурных, юрыдычных, рэлігійных і іншых помніках. Вялікае значэнне ў брацкіх школах надавалася рыторыцы і гамілетыцы, або мастацтву пропаведзі-казання. Дзякуючы гэтым дысцыплінам рыхталіся будучыя палемісты, так патрэбныя праваслаўю ў ідэйнай барацьбе з каталіцка-ўніяцкай экспансіяй. Праваслаўнымі прапаведнікамі і палемістамі ўлічваўся вопыт не толькі грэчаскай і старажытнарускай, але і лацінскай, і польскай школы красамоўства (М. Сматрыцкі, С. Полацкі і інш.).

А.У. Карташоў справядліва сцвярджае, што многія святары, настаўнікі, пісьменнікі-палемісты, якія былі звязаны з брацтвамі, адчувалі даволі істотны ўплыў пратэстанцкіх і нават каталіцкіх ідэй. «Защитники православия, – піша ён, – должны были писать полемические сочинения на польском и даже латинском языках. Для этого они постепенно сами погружались в богословскую литературу на латинском языке. Она была в обычае не только у римо-католиков, но и у протестантских богословов. Поэтому православные

школьники из этого латинского арсенала заимствовали аргументы у протестантов против католиков и наоборот. Через это и сами незаметно усваивали множество западнобогословских, чуждых Востоку мнений. Так, например, Стефан Зизаний и кн. Острожский небезупречны по части протестантства, а Лаврентий Зизаний и Кирилл Транквилион – католичества» [Карташев 1991a Т.1:608]. Уплыў рэфармацыйных ідэй на праваслаўе пераканаўча паказалі Я. Д. Ісаевіч, В. М. Нічык, М. В. Дзмітрыеў [Дмитриев 1990; Ісаєвич 1966; Ничик 1987].

Такім чынам, фарміраваўся тып беларускага і ўкраінскага праваслаўнага інтэлектуала «на мяжы культур». Тып, які не толькі «адмаўляў» багаслоўскія палажэнні іншых хрысціянскіх канфесій, але і «інтэграваў», засвойваў іх, ажыццяўляючы, па сутнасці, тэарэтычна ўніяцкую ідэю. І не дзіўна пагэтаму, што некаторыя з іх у рэшце рэшт гэту ідэю прымалі (М. Сматрыцкі, К. Транквіліён-Стаўравецкі, К. Саковіч, Сімяон Полацкі і інш.). Па прыкладзе пратэстантаў праваслаўныя перакладаюць на народную мову біблейскія кнігі. На сродкі княгіні Настассі Гальшанскай архімандрыт Перасопніцкага манастыра Грыгорый разам з пратапопам Міхаілам Васільевічам пераклалі з балгарскай на беларуска-ўкраінскую мову Чацвёраевангелле (1556–1561 гг.). Праз дваццаць гадоў Евангеллі чатырох апосталаў надрукаваў часткова на царкоўнаславянскай, часткова на беларускай мове пратэстант Васіль Цяпінскі (1580 г.).

У той жа час выходзяць праўніяцкія творы некаторых былых праваслаўных беларусаў, якія атрымалі адукацыю ў езуіцкіх навучальных установах. Так, Васіль Замаскі (дарэчы, ён знаходзіўся пры папскім легаце Антоніі Пасевіне, які ездзіў да Івана IV Грознага, пераконваючы апошняга прыняць унію) пераклаў з грэчаскага арыгінала на беларускую мову і надрукаваў у Вільні ў 1581 г. творы Канстанцінопальскага патрыярха XV ст. Генадзія Схалярыя (прыхільніка уніі) «Аб Святым Духу», «Гісторыя і апалогія Фларэнтыйскага сабору».

Сярод вучняў брацкіх школ з’яўляюцца першыя таленавітыя апаненты езуіцкіх палемістаў. У 1588 г. з Астрожскай друкарні выходзяць два трактаты, накіраваныя супраць выданняў Васіля Замаскага, – «Вызнанне аб паходжанні Св. Духа» і «Гісторыя аб разбойніцкім, або Фларэнтыйскім, саборы». У Астрогу ж былі выдадзены кнігі, накіраваныя супраць Скаргі і Гербеста, галоўных ідэолагаў уніі. Аўтарам антыскаргаўскага сачынення «Аб адзінай сапраўднай праваслаўнай веры» (1588 г.) з’яўляўся святар Васіль.

У лютым 1582 г. Папа Грыгорый XIII выдаў булу, згодна з якой уводзіўся ва ўжыванне новы каляндар (мінус 10 дзён), які атрымаў назву грыгарыянскага. Канстанцінопальскі патрыярх Іерамія II назваў гэты ўчынак «новай схізмай» і рэкамендаваў праваслаўным Рэчы Паспалітай не падпарадкоўвацца папскай буле. Увядзенне новага, грыгарыянскага, календара стала прычынай вострай рэлігійна-царкоўнай напружанасці на беларуска-ўкраінскіх землях Рэчы Паспалітай. Справа ў тым, што праваслаўныя і каталіцкія святы пачалі не супадаць, і калі, напрыклад, святкавалі католікі, не святкавалі праваслаўныя, і наадварот. Гэта абурала рэлігійныя пачуцці і таго, і другога боку, правакавала канфлікты. Некаторыя каталіцкія біскупы спрабавалі вырашыць праблему «сілавым спосабам». На пачатку каталіцкіх Каляд 1583 г. Львоўскі архібіскуп Ян Суліkоўскі загадаў апячатаць усе праваслаўныя храмы ў горадзе [Monumenta:267]. Яго брат Войцэх з узброенай аховай і натоўпам вернікаў урываліся ў праваслаўныя цэрквы ў час богаслужэння, выганялі малельшчыкаў, а цэрквы зачынялі на ключ. Гэтае, яшчэ перадуніяцкае, насілле выклікала абурэнне ў табары праваслаўных. Яны звярнуліся ў суд. Суд дабіўся пагаднення паміж бакамі. Каталіцкія біскупы далі абяцанне не парушаць рэлігійнай свабоды праваслаўных. Дзяржаўную мудрасць праявіў і Стэфан Баторый. Знаходзячыся ў Гародні, ён 8 верасня 1586 г. выдаў дэкрэт, які прадпісваў «усім грамадзянам, а асабліва дзяржаўным асобам, не рабіць людзям грэчаскай веры ў Вільні і ва ўсіх іншых гарадах ніякіх цяжкасцей і перашкод у святкаванні па старажытным законе і звычаі іх свят» [Карташев 1991 Т.1:613]. Рэлігійная талерантнасць яшчэ працягвала заставацца кіруючым прынцыпам дзяржаўнай палітыкі.

4.4. Антыўніяцкая апазіцыя і яе роля ў сацыяльна-палітычным і рэлігійна-культурным жыцці Беларусі і Украіны першай паловы XVII ст.

З фармальна-юрыдычнага пункту гледжання унія, якая прадбачвала паглынанне беларуска-ўкраінскага праваслаўя, была быццам бы законнай, паколькі абапіралася на афіцыйныя царкоўныя і дзяржаўныя пастановы. Разам з тым гэтыя пастановы супярэчылі існуючым прававым дакументам, шматлікім прывілеям, якія былі нададзены праваслаўю на працягу шматвяковай гісторыі

велікакняжацкай уладай і галоўным чынам «беларускай канстытуцыяй» – Статутам ВКЛ 1588 г., дзе свабода ўсіх хрысціянскіх веравызнанняў была замацавана ў якасці асноватворнай прававой нормы. Таму апеляцыя да закону, да судовых інстанцый, да ўрадавых устаноў з'яўлялася адным з самых пашыраных спосабаў барацьбы антыўніяцкай апазіцыі. Магчымасць гэтай барацьбы значна павялічвалася дзякуючы так званай шляхецкай дэмакратыі, г.зн. існаванню ў палітычным ладзе Рэчы Паспалітай шырокаразгалінаванай сістэмы прадстаўнічых органаў – сеймікаў і сеймаў, дзе шляхецкія праваслаўныя і пратэстанцкія паслы (дэпутаты) уздымалі свой голас у абарону рэлігійнай свабоды, правоў і прывілеяў праваслаўнага насельніцтва супраць узрастаючай дыскрымінацыі па рэлігійнай адзнацы.

Пасля смерці князя К. К. Астрожскага (1608), пераходу ў каталіцтва значнай часткі панства рэальнай апорай праваслаўя становіцца казацтва. Як вядома, яно было галоўнай ваеннай сілай, якая абараняла паўднёвыя рубяжы Рэчы Паспалітай ад турэцкай агрэсіі і набегаў крымскіх татар. Значную ролю казацтва адыгрывала ў войнах з Маскоўскай дзяржавай. Адной з умоў адданасці казакоў уладзе Рэчы Паспалітай была свабода праваслаўнага веравызнання. З увядзеннем уніі і пачаткам палітыкі дыскрымінацыі праваслаўя казакі, галоўным чынам нерэестравыя, сваю барацьбу супраць польскага засілля вядуць пад сцягам абароны праваслаўя. Урады Рэчы Паспалітай, ВКЛ надавалі вялікае значэнне нармалізацыі адносін з казакамі, пра што сведчыць ліст Л. Сапегі да І. Кунцэвіча ад 12 сакавіка 1622 г. [Памятники 1991:76]. Менавіта казакі з'яўляліся адной з галоўных сіл, якая вымусіла ўрад Рэчы Паспалітай у канцы 20-х – пачатку 30-х гадоў XVII ст. пайсці на значныя ўступкі праваслаўным. Разам з тым нельга ідэалізаваць казацкі рух, бо разам з пазітыўнымі, рэлігійна-вызваленчымі момантамі ён змяшчаў у сабе і моманты дзяржаўна-разбуральныя, анархічна-бунтарскія.

Істотным сродкам барацьбы антыўніяцкай апазіцыі было «слова», літаратурная палеміка, якую вялі ў асноўным праваслаўныя святары «сярэдняга звяна», «дыдаскалы» брацкіх школ, вучоныя-манахі. У 1597 г. П. Скарга выдаў працу «Берасцейскі сабор і абарона яго». У ёй апраўдвалася унія, дыскрэдытавалася праваслаўная вера, усходнеславянская культура. Берасцейскі праваслаўны сабор, на думку аўтара, нелегітымны, паколькі яго большую частку складалі міране. Скаргу адказаў, як мяркуюць, пад псеўданімам Хры-

стафора Філалета валынскі шляхціц Марцін Бранеўскі, чалавек з вучонага асяроддзя К. Астрожскага. У сваім творы «Апокрисис, албо Одповедь на книжки о соборе Берестейском...» Філалет сцвярджаў, што яшчэ ў апостальскія часы міране, свецкія людзі мелі права разам з духоўнымі вырашаць царкоўныя справы. Унію аўтар трактаваў як духоўнае насілле над беларускім і ўкраінскім народамі, ён папярэджваў каталіцкіх «сенатараў і доблеснае рыцарства», што, замахваючыся на свабоду праваслаўных, яны могуць страціць і сваю ўласную свабоду [Памятники 1991:34–42]. Філалету адказаў І. Пацей, выдаўшы свой твор «Антиризис, или Апология против Христофора Филалета» (Вільня, 1599 г.). Так быў пакладзены пачатак палеміцы. У 1606 г. у Львове было выдадзена праваслаўнае сачыненне «Перастрога» (папярэджанне), у якім апісвалася гісторыя падрыхтоўкі і правядзення уніі. Супраць уніі выступіў манах Афонскага манастыра, таленавіты ўкраінскі пісьменнік Іван Вішанскі, які ў пасланнях да князя Астрожскага, Львоўскага брацтва, епіскапаў-уніятаў адвяргаў не толькі унію, але і наогул заходнюю асвету, філасофію, «лацінства» і раіў праваслаўным вернікам абмяжоўвацца толькі богаслужэбнымі кнігамі і Святым Пісаннем.

Гэтай аскетычна-нігілістычнай лініі ў праваслаўі супрацьстаяла лінія, прадстаўнікамі якой былі святары і «дыдаскалы» брацкіх школ. Яны таксама негатыўна ставіліся да уніі, аднак не адмаўлялі заходняй культуры, адукаванасці, філасофіі, што ў той час насіла назву «лацінства». Адным з найбольш выдатных прадстаўнікоў гэтага напрамку з'яўляўся Мялецій Сматрыцкі, аўтар шматлікіх антыўніяцкіх і ўніяцкіх твораў, сярод якіх самым вядомым лічыцца «Фрынас (Трэнас), або Плач Усходняй царквы» (1610 г.).

Апорай антыўніяцкай апазіцыі з'яўляліся манастыры. У 1615 г. жонкай мазырскага маршалка Гальшкай Гулевіч быў заснаваны Богаяўленскі манастыр, які належаў Кіеўскаму брацтву, а пры ім школа. Першым ігуменам манастыра быў Ісая Капінскі, а першым рэктарам школы – Іоў Барэцкі. Сярод праваслаўных манастыроў вылучаліся таксама Свята-Духаўскі ў Вільні, Пачаеўская лаўра, Кіева-Пячэрская лаўра, якую ў рэшце рэшт удалося адстаяць ад уніятаў, і інш. Пры гэтых манастырах існавалі школы і друкарні, тут працавалі такія выдатныя царкоўныя і культурныя дзеячы, пісьменнікі-палемісты, аўтары школьных падручнікаў, як Кірыла Транквіліён-Стаўравецкі, аўтар «Вучыцельнага Евангелля», «Зярцала»; Памва Бярында, аўтар «Лексікона царкоўнаславянскай

мовы»; Захарый Капысценскі, з 1624 г. архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры, аўтар «Палінодзіі» (звароту на стары шлях), «Кнігі аб веры адзінай»; аўтар шэрага твораў архімандрыт Свята-Духаўскага Віленскага манастыра Лявонцій Карповіч і інш. У праваслаўных манастырах у першыя дзесяцігоддзі XVI ст. складвалася новая іерархія, якая не толькі вяла антыўніяцкую барацьбу, але і пачала арганізацыйную і культурна-асветніцкую перабудову Беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царквы.

Пасля ўвядзення уніі, асабліва з пачаткам уніяцкага прымусу, наглядаецца бачнае збліжэнне Беларуска-ўкраінскай праваслаўнай царквы з Маскоўскай. Пачалася эміграцыя праваслаўных вернікаў, на Маскву пачалі арыентавацца многія беларускія і ўкраінскія праваслаўныя святары (вядомая місія ў Маскву Лаўрэнція Зізанія, а потым і Афанасія Філіповіча і інш.). Некаторыя кіеўскія мітрапаліты мелі намер перайсці пад уладу Маскоўскага патрыярха і нават цара (Іоў Барэцкі, Ісая Капінскі). Да Масквы ўсё часцей звяртаюцца позіркі казацтва. Урад Рэчы Паспалітай не змог абараніць ні маёмасці, ні рэлігійных правоў праваслаўных і пратэстантаў, таму што стаяў не «над бойкай», а падтрымліваў і па сутнасці лічыў дзяржаўнымі канфесіямі каталіцтва і ўніяцтва, таму што адмовіўся ад палітыкі верацярпімасці, хоць гэта афіцыйна і было зафіксавана ў дзяржаўных дакументах. Унія, якая ставіла адной са сваіх мэт адрыў заходняга праваслаўя ад усходняга, у рэшце рэшт прывяла да адваротнага эфекту: яна кінула яго ў абдымкі Масквы, вымусіла многіх беларускіх і ўкраінскіх святароў служыць інтарэсам Маскоўскай праваслаўнай царквы і расійскага самадзяржаўя.

Такім чынам, хоць пэўная частка беларуска-ўкраінскага грамадства падтрымала ідэю уніі, яго большасць, і ў першую чаргу праваслаўная, катэгарычна адвергла яе. Вельмі рашуча супраць уніі была настроена значная частка праваслаўнага святарства, беларускія і ўкраінскія мяшчане, асабліва ўсходніх рэгіёнаў (Полацк, Віцебск, Магілёў, Орша), запарожскае казацтва, якое ў асноўным складалася з выхадцаў з Украіны і Беларусі, значная частка шляхты, сяляне. Нягледзячы на тое што унія мела пэўныя, даволі істотныя і арганічныя духоўна-культурныя карані ў жыцці беларускага і ўкраінскага народаў, яе контррэфармацыйны, берасцейскі варыянт, які рыхтаваўся ў адноснай тайне ад шырокай грамадскасці, меў яўна акрэсленую палітычную дамінанту. Ён, па сутнасці, прадугледжваў знікненне праваслаўя як самастойнага рэлігійнага ве-

равызнання ў межах Рэчы Паспалітай, падпарадкаванне ўсяго рэлігійна-царкоўнага жыцця беларусаў і ўкраінцаў Рымскаму першасвятару – Папе; разрыў традыцыйных, тысячагадовых духоўна-культурных сувязей з Рускай дзяржавай, візантыйскай культурай, што было раўназначна як «рэзаць па жывым». Ён парушаў зыходны ментальны прынцып культуры беларускага і ўкраінскага народаў «паміж Захадам і Усходам», арыентуючы яе далейшае развіццё выключна ў заходнім кірунку. І нарэшце, ён прадугледжваў дэкрэтыўнае, адміністратыўна-каманднае ўвядзенне уніі, якое ў сітуацыі адмовы большай часткі грамадства яе прыняць ператваралася ў прымус, гвалт, насілле, што перакрэслівала асноватворны прынцып натуральнага, цывілізаванага і нават хрысціянскага жыцця – прынцып духоўнай свабоды. Лёс уніі, магчыма, стаў бы больш удалым, калі б былі вытрыманы дзве ўмовы. Першая – унія ажыццяўлялася паступова і добраахвотна, без дыскрымінацыі і прымусу, у сувязі з чым гэты працэс неабходна было расцягнуць на некалькі стагоддзяў, што ў рэшце рэшт і вымушаны былі зрабіць урад Рэчы Паспалітай і ўніяцкая царкоўная іерархія. Другая – уніяцтва павінна было стаць веравызнаннем не толькі дэмакратычных пластоў, але і беларускіх і ўкраінскіх магнатаў і шляхты, тады б яно зрабілася веравызнаннем нацыянальным. Між тым у канкрэтна-гістарычнай сітуацыі асноўная частка пануючага класа аддала перавагу каталіцтву ў яго чыстым выглядзе. Уніяцкая царква пазбавілася сацыяльнай эліты, якая ў гэты час з’яўлялася галоўным носьбітам і матэрыяльнай апорай нацыянальнай культуры. Магнацка-шляхецкая эліта паступова «эмігрыравала» ў іншую, польскую культуру, дэнацыяналізавалася, апалячвалася, а ўніяцтва ў асноўным ператваралася, як адзначалі сучаснікі, у «хлопскую рэлігію». У сувязі з гэтым яно не змагло стаць нацыянальнай Царквой.

Прымусовае ўвядзенне уніі дэстабілізавала не толькі рэлігійна-царкоўнае, але і ўсё грамадскае жыццё народа. Яно як ніколі раскалола грамадства на два табары – уніяцкі і антыўніяцкі, спарадзіла нябачную да гэтай пары канфрантацыю. Прычым канфрантацыя на рэлігійна-канфесійнай падставе нараджала і стымулявала канфрантацыю сацыяльна-класавую. Азлабленне, якое выклікаў у народзе рэлігійны прымус, даводзіла справу да эксцэсаў, чаго раней ніколі не наглядалася ў праваслаўных, законапаслухмяных і памяркоўных беларусаў. Уніяцкі гвалт разбураў стагоддзямі ўспешчанае прававое поле ВКЛ, прывучаў людзей на насілле адказваць

насіллем, а не прававым, законным спосабам вырашаць спрэчныя пытанні.

Інтэграцыя па контррэфармацыйным сцэнарыі, г. зн. інтэграцыя прымусовая, абумовіла пераход ва унію ў асноўным простага, «паспалітага» народа. Разам з гэтым адбываўся масавы пераход беларускіх магнатаў і шляхты ў каталіцтва, г. зн. пачаўся даволі актыўны працэс паланізацыі пануючага класа. Пануючы клас Беларусі паступова інтэграваўся ў польскую культуру, пазбаўляючыся ўласнай, нацыянальнай самасвядомасці, станавіўся прасякнутым чужымі інтарэсамі, імкненнямі, ідэаламі. Па сутнасці, нацыя раскалолася, а яе палітычны і інтэлектуальны лідар – пануючы клас – паступова дэнацыяналізаваўся. Нацыянальная ідэя, якая сфарміравалася ў XVI ст., была страчана. Менавіта з гэтага вынікала праблема новага нацыянальнага Адраджэння, элементы якога намеціліся ў канцы XVIII – пачатку XIX ст.

Антыўніяцкая барацьба, якая складалася з апеляцый да судовых інстанцый, сеймаў, пратэстаў і дэманстрацый шляхты і мяшчанства, дзейнасці брацтваў, літаратурнай палемікі, выступленняў казацтва і іншых сродкаў, ужо ў першых дзесяцігоддзях XVII ст. дала пэўныя плённыя вынікі. Пачынаецца неафіцыйнае адраджэнне праваслаўнай іерархіі, на што ўрад Рэчы Паспалітай заплюшчвае вочы, паколькі не хоча ўступаць у канфлікт з казацтвам, якое яму было патрэбна як ваенная сіла ў барацьбе з Турцыяй, Швецыяй, Маскоўскай дзяржавай. На працягу 1607–1618 гг. быў прыняты шэраг пастаноў, якія пацвярджалі правы і прывілеі Праваслаўнай царквы [З гісторыі 1996:72]. У жніўні 1617 г. у Кіева-Пячэрскую лаўру тайна з’ехаліся ўплывовыя прадстаўнікі Праваслаўнай царквы, каб прасіць Іерусалімскага патрыярха Феафана (ён па даручэнні Канстанцінопальскага патрыярха і з дазволу ўрада Рэчы Паспалітай праводзіў рэвізію праваслаўных манастыроў і цэркваў у некаторых гарадах Беларусі і Украіны) даць санкцыю на адраджэнне дэ-юрэ праваслаўнай іерархіі. Феафан справіў абрад хіратоніі, г. зн. благаславіў на пасады сем праваслаўных епіскапаў, сярод якіх полацкім епіскапам быў прызначаны Мялецій Сматрыцкі. Мітрапалітам быў абраны Іоў Барэцкі, былы рэктар Львоўскай і Кіеўскай брацкіх школ. Сход падтрымлівалі і ахоўвалі запарожскія казакі на чале са сваім гетманам Пятром Канашэвічам-Сагайдачным.

Неафіцыйнае аднаўленне праваслаўнай іерархіі выклікала пратэст уніятаў, і ўрад Рэчы Паспалітай вымушаны быў адрэагаваць

адпаведным чынам. Універсалам караля і вялікага князя Жыгімонта III Сматрыцкі і Барэцкі абвінавачваліся ў пасобніцтве «ворагу хрысціянскай веры» турэцкаму султану, яны падлягалі арышту і суду. «Быццам бы Іерусалімскі патрыярх» Феафан абвяшчаўся турэцкім шпіёнам (гэта ўжо стала тыповым абвінавачваннем) і быў аддадзены загад яго затрымаць. Аднак казакі выратавалі патрыярха, пераправіўшы яго за мяжу. Галоўнымі «падбухторшчыкамі спакою» абвяшчаліся праваслаўныя віленскія мяшчане і магістрацкія чыноўнікі, якія «пасылалі свае пасланні да гэтага ашуканца», г. зн. Феафана [Уния в документах 1997:190–191]. Пастаўленых Феафанам епіскапаў уніяцкі мітрапаліт Вельямін-Руцкі аддаў анафеме. Уніяцкія епіскапы катэгарычна адмовіліся пусціць іх у гарады (нагадаем вядомы канфлікт на гэтай глебе паміж Кунцэвічам і Сматрыцкім). Рымскі Папа таксама звяртаўся да караля з просьбай пакараць «рускіх ілжэепіскапаў», якія «ўзбуджаюць мяцяжы».

Жорсткая палітычная лінія Уніяцкай царквы і ўрада абвастрыла канфрантацыю, пагоршыла адносіны ўрада з беларускімі гараджанамі, асабліва жыхарамі ўсходніх гарадоў (Віцебска, Магілёва, Оршы), казацтвам, падштурхнула праваслаўную іерархію на шчыльныя кантакты з Масквой. Казакі прама абвясцілі, што не пойдуць на вайну з Турцыяй, калі ўрад не прызнае праваслаўнай іерархіі. Станоўчую ролю ў абароне правоў праваслаўнага насельніцтва адыгрывала «благодетельная конституционная свобода» [Карташев 1991b Т.2:278], аб чым сведчыць скарга праваслаўнай шляхты Беларусі і Украіны Варшаўскаму сейму 1623 г., аўтарам якой, як мяркуюць вучоныя, з'яўляўся М. Сматрыцкі. Між іншым, у скарзе гаварылася: «Мы испытываем величайшие беззакония и жестокие притеснения, и никто в нашем отечестве не изъявляет желания нам помочь. Нас лишили прав, лишили свобод и вольностей»; «Наш русский народ присоединяется к польскому народу как равный к равному, как свободный к свободному! Но в чем же он свободен, если в вере своей порабощен?»; «… любима и сладостна нам отчизна наша, но еще сладостней ее вольности!»; «… и эту свободу, купленную кровью русского народа греческого вероисповедания, уничтожают, отнимают у нас и, лишая нас прав, заменяют рабством»; «… в подтверждение того, что это – истинная правда, мы можем перечислить воеводства, поветы и города, в которых творится этот невыносимый произвол <...> В Литве – это Вильно, Минск, Новогрудок, Гродно, Слоним, Брест, Браслав, Кобрин,

Каменец и другие; на Подляшье – Бельск, Брянск, Дрогичин и т. д. В Полесье – Пинск, Овруч, Мозырь и т. д. <...> На Белой Руси – это Полоцк, Витебск, Мстислав, Орша, Могилев, Диена и т. д.» [Белоруссия в эпоху:393–403; Уния в документах 1997:333–343].

На сейме 1623 г. праваслаўная шляхта пры падтрымцы пратэстантаў і часткі каталікаў дабілася адмены антыправаслаўных указаў, незаконных маёмасных захопаў.

Аднак справу сапсавала забойства восенню 1623 г. у Віцебску полацкага ўніяцкага епіскапа Іасафата Кунцэвіча. Канфлікт паміж уніяцкім епіскапам і праваслаўнымі яго епархіі наспяваў даўно. Як вядома, Кунцэвіч і Сматрыцкі прэтэндавалі на адну і тую ж Полацкую епархію. Кунцэвіч са сваімі прыхільнікамі сілай захопліваў праваслаўныя прыходы, закрываў праваслаўныя цэрквы, нават загадваў разбураць шалашы за гарадскімі межамі, дзе адбывалася служба праваслаўных святароў. У гэтай канфрантацыі кароль, урад Рэчы Паспалітай і ВКЛ былі на баку ўніяцкага епіскапа [Уния в документах 1997:188–190, 317–325). Асаблівую пазіцыю займаў канцлер ВКЛ Леў Сапега. Афіцыйна ён выконваў волю караля, аднак у прыватных лістах папярэджваў Кунцэвіча, што яго бескампрамісная, фанатычная рэлігійная палітыка тоіць вялікую небяспеку для грамадства [Памятники 1991:70–80; Уния в документах 1997:327–333]. Сапега быццам бы «ў ваду глядзеў». 12 лістапада 1623 г. Кунцэвіч быў забіты ўзбуджаным натоўпам, а цела яго кінута ў Дзвіну [Уния в документах 1997:343–359]. Пасля забойства Кунцэвіча рэпрэсіі абрушыліся не толькі на Віцебск, але і на праваслаўных наогул. Было забаронена будаваць новыя цэрквы, аднаўляць старыя. У лісце да караля Жыгімонта III Папа Урбан VIII пісаў: «Жестокость убийц не должна остаться ненаказанною. Там, где столь жестокое злодеяние требует бичей мщения Божия, да проклят будет тот, кто удержит меч свой от крови. И так, державный король, ты не должен удержаться от меча и огня. Пусть ересь чувствует, что жестоким преступникам нет пощады. В столь гнусном преступлении строгость должна заступить место милосердия» [Уния в документах1997:360]. Праваслаўе аказалася на мяжы абсалютнай забароны, але яго зноў выратавала казацтва, якое цвёрда папярэдзіла, што не дапусціць закрыцця праваслаўных цэркваў.

У гэтай сітуацыі актуальней становіцца ідэя далучэння да Маскоўскай дзяржавы. У 1625 г. праваслаўны мітрапаліт Іоў Барэцкі (1619 – 1631 гг.) са згоды пэўнай часткі запарожскага войска тайна

прапанаваў маскоўскаму ўраду прыняць Украіну пад уладу рускага цара, але ўрад Міхаіла Раманава не рашыўся на новую вайну з Рэччу Паспалітай. Мітрапаліт Ісая Капінскі (1631–1633 гг.) заклікаў да ўзброенай барацьбы з уніяй, лічыў неабходным звярнуцца да маскоўскага цара з чалабітнай, каб той абвясціў праваслаўных Рэчы Паспалітай сваімі падданымі [З гісторыі 1996:73].

Частка праваслаўнага святарства разупэўніваецца ў барацьбе і па тых або іншых прычынах прымае унію (М. Сматрыцкі, Касіян Саковіч, К. Транквіліён-Стаўравецкі і інш.). Як адзначалася, перадумовы гэтага пераходу не зводзіліся да адчаю і расчаравання ў барацьбе. Існавалі больш істотныя прычыны: сувязі царкоўных дзеячаў і вучоных з заходняй культурай, менталітэт «на мяжы Захаду і Усходу» і наогул характар заходняга праваслаўя, якое не было тоесным праваслаўю ўсходне-маскоўскаму.

Разам з тым існавала ўплывовая групоўка праваслаўных свецкіх феадалаў і святароў, якія не прытрымліваліся прамаскоўскай арыентацыі, але адмаўлялі і шлях уніі. Прадстаўнікі гэтай групоўкі былі лаяльныя да ўрада і лічылі сябе грамадзянамі Рэчы Паспалітай. Аднак яны патрабавалі легалізацыі Праваслаўнай царквы, вяртання належнай ёй маёмасці і прывілеяў, захавання роўных правоў за ўсімі хрысціянскімі веравызнаннямі ў адпаведнасці з існуючымі канстытуцыйнымі нормамі. Прадстаўнікі гэтай групоўкі імкнуліся таксама захаваць лаяльныя адносіны з маскоўскім праваслаўем і наогул з Рускай дзяржавай [Ничик 1987:125]. Вядучым ідэолагам гэтага напрамку з'яўляўся Пётр Магіла, выдатнымі прадстаўнікамі – Сільвестр Косаў, Ісая Казлоўскі, Інакенцій Гізель, Лазар Барановіч, Іанікій Галятоўскі, Антоній Радзівілоўскі і іншыя, а цэнтрам – Кіева-Магілянская акадэмія.

Вышэйзгаданая кампрамісная магілянская лінія сустрэла падтрымку беларуска-ўкраінскай праваслаўнай і пратэстанцкай павятовай шляхты, брацтваў, святароў. На канвакацыйным сейме ў 1632 г. прадстаўнікамі праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты быў выпрацаваны праект своеасаблівай палітычнай рэабілітацыі праваслаўя ў Рэчы Паспалітай, які атрымаў назву «заспакаення рэлігіі грэчаскай» [З гісторыі 1996:73–76]. Праект быў падтрыманы Уладзіславам, сынам нябожчыка Жыгімонта III, прэтэндэнтам на каралеўскі прастол і кандыдатам на маскоўскі трон, які быў вельмі зацікаўлены ў дасягненні рэлігійнай згоды ў краіне і прыхільнасці праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты, ад якой у значнай ступені

залежалі вынікі выбараў. У верасні таго ж 1632 г. на элекцыйным сейме Уладзіславам быў прадстаўлены праект пагаднення, які прадугледжваў роўныя правы праваслаўных з уніятамі, права выбіраць сваю іерархію, арганізоўваць свае школы і друкарні, займаць грамадскія пасады. Аднаўлялася Кіеўская праваслаўная мітраполія з саборам Святой Сафіі, легалізаваліся Львоўская, Луцкая, Перамышльская і Мсціслаўская (замест Полацкай) епархіі. Нягледзячы на апазіцыю ўніятаў і католікаў, адмоўную рэакцыю Рыма, у рэшце рэшт гэтыя ўмовы, хоць і з агаворкамі, былі прыняты сеймам. Абвяшчаліся правы свабоднага пераходу з уніі ў праваслаўе і наадварот, адмова ад прымусу [Уния в документах 1997:200–203]. Кіеўскім праваслаўным мітрапалітам быў прызначаны Пётр Сямёнавіч Магіла [Уния в документах 1997:204].

На вальным сейме ў 1635 г. уніяты і праваслаўныя ў асноўным пагадзіліся з каралеўскімі прывілеямі, якія фіксавалі падзел царкоўнай улады і маёмасці. Хоць гэты падзел і быў на карысць уніятаў (за імі захоўвалася Кіеўская ўніяцкая мітраполія, а таксама архіепіскапствы Полацкае і Смаленскае, епархіі Уладзімірская, Холмская, Пінская; Віленскі Свята-Траецкі манастыр і яго ўладанні, манастыры ў Гародні, Магілёве, Мсціславе; сцвярджалася, што ў Віцебску, Полацку, Навагародку неўніяты не будуць мець цэркваў), праваслаўныя далі згоду [Уния в документах 1997:207–208]. Пагадненне было пацверджана сеймавай пастановай (канстытуцыяй) ад 17 сакавіка 1635 г. Тым не менш апеляцыі, скаргі, судовыя працэсы і інш. працягваліся. Поўнага прымірэння не адбылося. Уніяцкая царква ўсталёўвалася ў Рэчы Паспалітай, «адваёўвала» ў праваслаўя маёмасць і вернікаў.

4.5. Аднаўленне Праваслаўнай мітраполіі і праект утварэння Патрыярхіі Вялікага Княства Літоўскага

Да ліку найбольш значных грамадскіх праектаў першай паловы XVII ст. варта аднесці аднаўленне Праваслаўнай мітраполіі і інтэлектуальную працу па стварэнні Патрыярхіі ў Вялікім Княстве Літоўскім, вакол чаго разгарэліся вострыя дыскусіі паміж тагачаснымі беларускімі інтэлектуаламі.

Кіеўскую праваслаўную мітраполію па просьбе праваслаўных вернікаў узнавіў Іерусалімскі патрыярх Феафан, які ўвесну 1620 г. знаходзіўся з візітам у Вялікім Княстве Літоўскім. Не пытаючыся

дазволу манарха і згоды ўніяцкага мітрапаліта І. Вельяміна-Руцкага, ён 15 жніўня 1620 г. уласнай пастановай прызначыў мітрапалітам Праваслаўнай царквы Іова Барэцкага, а таксама пасвяціў на духоўныя пасады шэсць епіскапаў: М. Сматрыцкага – на Полацкую епархію, Я. Курцэвіча – на Уладзімірскую, І. Чарнецкага – на Луцкую, І. Капінскага – на Перамышлеўскую, П. Іпалітовіча – на Холмскую і А. Стагонскага – на Пінскую. Гэтыя крокі рэзка абвастрылі міжканфесійныя дачыненні ў Княстве, выклікалі новую хвалю філасофскай публіцыстыкі і гарачых ідэйных спрэчак.

Палеміку распачаў Мялецій Сматрыцкі, які 5 красавіка 1621 г. апублікаваў «Верыфікацыю нявіннасці». У адказ на яе ўніяцкі мітрапаліт І. Вельямін-Руцкі выступіў з трактатам «Падвойная віна» (1621 г.). М. Сматрыцкі неадкладна надрукаваў «Абарону Верыфікацыі» (1621 г.), а І. Вельямін-Руцкі ў тым жа годзе адгукнуўся «Экзаменам Абароны» (1621 г.). Спрэчкі паміж М. Сматрыцкім і І. Вельямінам-Руцкім набылі небывалую вастрыню. Узаемная непрыязнасць, народжаная разыходжаннямі канцэптуальнага парадку, не ведала межаў.

Галоўнае, што іх размяжоўвала, – розныя падыходы да пытання аб тым, хто мае права прызначаць на царкоўныя пасады ў Княстве – манарх або вышэйшая духоўная асоба Усходняй царквы – Канстанцінопальскі патрыярх. Выступаючы ў абарону ўзноўленай Праваслаўнай мітраполіі, М. Сматрыцкі ў сваіх творах даводзіў, што першынство ў прызначэнні на царкоўныя пасады бясспрэчна належыць патрыярху, а вялікі князь як найвышэйшы ўрадовец абавязаны ў кожным разе фармальна пацвярджаць ягоны выбар. «Духоўны сан, паводле царкоўнага і свецкага права, – сцвярджаў Мялецій Сматрыцкі, – можа быць атрыманы толькі з рук Канстанцінопальскага патрыярха» [Smotrzyski 1621a:19].

Пацвярджаючы ўласную думку, аўтар «Верыфікацыі нявіннасці» прыгадаў шэраг царкоўных пастаноў: шосты канон Першага Сусветнага сабору, другі і чацвёрты каноны Другога сабору, восьмы канон Трэцяга сабору, 28-мы канон Чацвёртага сабору.

Права вернікаў усходняга абраду мець уласнага мітрапаліта гарантавалася, паводле слушнага сцвярджэння М. Сматрыцкага, Прывілеямі 1600, 1607 і 1609 гг., сеймавай Канстытуцыяй 1607 г. і трыбунальскімі дэкрэтамі 1605 і 1609 гг. [Smotrzyski 1621a:28–33]. Аўтар «Верыфікацыі нявіннасці» відавочна памыляўся, калі пісаў, што ў Каталіцкім касцёле біскупскія пасады раздаюцца без манархавай

прэзентацыі. Гэтае сцвярджэнне, як і публікацыя асабістых лістоў Жыгімонта III Вазы, а таксама сенатара Станіслава Жалкоўскага, кароннага канцлера і гетмана, да Іерусалімскага патрыярха Феафана, сталася аб'ектам крытыкі з боку апанентаў.

У «Падвойнай віне» І. Вельямін-Руцкі аспрэчыў амаль усе аргументы М. Сматрыцкага, зазначыўшы пры канцы наступнае: «У многіх хрысціянскіх краінах – Грэцыі, Балгарыі, Сербіі, Валахіі, Масковіі ніхто без дазволу манарха не можа займаць пасады мітрапалітаў і епіскапаў» [Rutski 1621a:7].

Не пагадзіўшыся з апанентам, М. Сматрыцкі ў «Абароне Верыфікацыі» зноў працягваў настойліва даказваць, што прызначэнне праваслаўнага мітрапаліта Княства патрыярхам і ўзнаўленне Праваслаўнай мітраполіі – цалкам законныя крокі. Ён таксама адкінуў усе абвінавачанні на адрас праваслаўных і выказаў уласны погляд на праблемы, што дыскутаваліся раней у літаратуры канца XVI – пачатку XVII ст.: аб духоўным праве канстанцінопальскіх патрыярхаў на велікакняжацкія землі, аб прыняцці беларусамі хрысціянства з Усходу. «Што да Літвы, – пісаў М. Сматрыцкі, – дык няма аніякага сумневу: напачатку Хрыстова вера была тут прынятая з Усходу. Першая жонка літоўскага князя Альгерда Ульяна (дачка віцебскага князя) і другая Марыя (дачка цвярскога князя) належалі да праваслаўнага веравызнання. Пад іх уплывам і Альгерд схіліўся да Праваслаўя. У Віцебску ён змураваў дзве багатыя бажніцы: адну ў Ніжнім замку, а другую за Ручаём. Дзяцей, якіх меў ад Ульяны і Марыі, Альгерд ахрысціў паводле праваслаўнага абраду» [Smotrzyski 1621b:91].

У «Абароне Верыфікацыі» М. Сматрыцкі прыйшоў да высновы пра бессэнсоўнасць міжканфесійнай барацьбы і паказаў на велізарную шкоду для дзяржавы і народа ўнутраных забурэнняў. Няспынныя канфлікты паміж праваслаўнымі і ўніятамі, а таксама непаразуменні паміж свецкімі і духоўнымі станамі, падкрэсліваў ён, абяскроўліваюць гаспадарства, шкодзяць умацаванню Хрыстовай навукі, «спрычыняюцца да глыбокага заняпаду нашага славутага народа» [Smotrzyski 1621b:126].

Галоўны апанент М. Сматрыцкага І. Вельямін-Руцкі ў наступным сваім творы «Экзамен Абароны» прадоўжыў выкрыццё праваслаўнай дактрыны і «разбуральнай», паводле яго азначэння, дзейнасці праваслаўнага святарства. Назваўшы аўтара «Абароны Верыфікацыі» чалавекам «абмежаваных здольнасцей», які нібыта

імкнецца «сцвярджаць ісціну не фактамі і аргументамі, а непрыстойнай лаянкай ды абразамі» [Rutski 1621b:2], І. Вельямін-Руцкі сфармуляваў пяць асноўных антытэзісаў супраць выказванняў М. Сматрыцкага ў апраўданне ўзноўленай праваслаўнай іерархіі Вялікага Княства Літоўскага.

На твор І. Вельяміна-Руцкага «Экзамен Абароны» М. Сматрыцкі адказаў «Апендыксам на Экзамен Абароны Верыфікацыі» (Вільня, 1622 г.). У ім аўтар не толькі адбіваўся ад крытычных закідаў на свой адрас, але і бараніў гонар усёй Усходняй царквы, зноў абгрунтоўваў асноватворныя ідэі праваслаўнай рэлігійнай дактрыны, у тым ліку неабходнасць захавання старога (юліянскага) календара, незалежнасць патрыярхаў ад Рыма і інш. М. Сматрыцкі ў гэтым творы адкінуў неабгрунтаваныя прэтэнзіі ўніятаў да Віленскага праваслаўнага брацтва, падкрэсліўшы законнасць дзейнасці брацтва па ўзвядзенні бажніц, заснаванні школ, шпіталяў і друкарняў у Вільні і іншых гарадах Беларусі [Smotrzyski 1622a:50–50 адв.].

Глыбока заклапочаны лёсам Праваслаўнай царквы, аўтар «Апендыкса...» звярнуўся з палымянай прамовай да І. Вельяміна-Руцкага і ўніятаў. «Вы, – усклікваў ён, – нашу святую, старажытную веру з грудзей вырываеце! Мандатамі, баніцыямі, інквізіцыямі, камісіямі ды дэкрэтамі задворнымі малога кола тэрарызуеце нас, няславіце і ганьбіце... Гвалтам пазбаўляеце нас права вольна здзяйсняць набажэнства, зачыняеце цэрквы, хапаеце прэсвітараў ды без усялякіх падстаў пазбаўляеце духоўных пасад» [Smotrzyski 1622a:49 адв. –50].

Да палемікі, што напачатку вялася фактычна паміж М. Сматрыцкім і І. Вельямінам-Руцкім, неўзабаве далучыліся вядомыя дзяржаўныя дзеячы Вялікага Княства Літоўскага – браслаўскі стараста і вышэйшы пісар Януш Скумін-Тышкевіч, слонімскі падкаморы Мікалай Трызна, пан Адам Храптовіч, слонімскі харужы Юры Мялешка. У 1621 г. за іх аўтарствам з’явіўся «Ліст да законнікаў манастыра Святога Духа», скіраваны супраць палемічных трактатаў М. Сматрыцкага, яго «Верыфікацыі нявіннасці» і «Абароны Верыфікацыі».

Аўтары «Ліста...» абураліся закідамі Мялецыя на адрас шляхты, якая пераходзіла ва ўніяцкую веру нібыта дзеля атрымання новых прывілеяў. Шляхціцы, пісалі яны ў адказ, дастаюць пасады не за веру, а за службу Айчыне, і іх учынкі «не належаць да тваёй

<Сматрыцкага> дурной чарнецкай прэзумпцыі» [Skumin-Tyszkiewicz 1621:7].

На думку ўрадоўцаў-палемістаў, М. Сматрыцкі дапусціў вялікую нетактоўнасць, апублікаваўшы лісты Жыгімонта III Вазы і сенатараў да Феафана пасля таго, як стала вядома, што «той грэчын – здрайца». Спробы аўтара «Верыфікацыі нявіннасці» абвінаваціць манарха ў парушэнні законаў яны назвалі «дурной смеласцю».

Я. Скумін-Тышкевіч, М. Трызна, А. Храптовіч і Ю. Мялешка запатрабавалі ад М. Сматрыцкага перастаць абражаць духоўных Айцоў Уніяцкай царквы, пагражаючы прыцягнуць яго да суда. Да крымінальных учынкаў М. Сматрыцкага яны аднеслі яго агітацыю запарожскіх казакоў, людзей рыцарскага стану, заклікі да іх абараняць праваслаўе. Менавіта з іх удзелам, сцвярджалі ўрадоўцы, М. Сматрыцкі ўчыніў у Полацку «тумульты», не зважаючы ні на якія засцярогі мітрапаліта, ваяводы і камісараў [Skumin-Tyszkiewicz 1621:13–14]. Публікацыю ж у «Верыфікацыі нявіннасці» Пратэстацыі І. Барэцкага, дзе гучаў заклік да бунту, змагання са зброяй у руках «за веру бацькоў», аўтары «Ліста...» слушна ахарактарызавалі як «найвялікшае дзяржаўнае злачынства» [Skumin-Tyszkiewicz 1621:17], бо гэта сапраўды магло прывесці да развязвання грамадзянскай вайны на рэлігійнай глебе.

Сярод прычын неўтаймаванасці М. Сматрыцкага і агрэсіўнасці яго паплечнікаў пісьменнікі і філосафы-ўрадоўцы назвалі «прагу духоўных сталіц» і дзеля пацвярджэння свайго меркавання спасылаліся на «самачыннае», паводле іх азначэння, абвяшчэнне сябе духоўнымі пастырамі.

У 1622 г. адбылася палемічная дуэль паміж М. Сматрыцкім і ўніяцкім дзеячам Анастасіем Сялявам. У працяг папярэдняй дыскусіі М. Сматрыцкі апублікаваў «Эленхус», у якім дакараў уніятаў за распальванне сацыяльнай варажнечы, за тое, што яны быццам бы чыняць бязбожныя ўчынкі – «нацкоўваюць падданых на паноў, а паноў на падданых», чым «абвастраюць сэрцы ўсіх жыхароў Вялікага Княства» [Smotrzyski 1622a:6 адв.]. Прычына ж ваяўнічасці праваслаўных, на думку М. Сматрыцкага, – у беспадстаўных абвінавачаннях іх у «здрадзе і схізме» [Smotrzyski 1622a:16].

Супраць рэзкіх выказванняў М. Сматрыцкага ў «Апендыксе» і «Эленхусе», яго ацэнак уніяцтва, выказаных новай Царкве прэтэнзій якраз і выступіў А. Сялява. У творы «Антыэленхус» уніяцкі аўтар аспрэчыў, перадусім, сцвярджэнне М. Сматрыцкага аб тым,

нібыта пасля падпісання уніі ў шэрагу беларускіх гарадоў, асабліва ў Наваградку, павялічылася колькасць «ерэтыкоў», г. зн. рэфарматараў. «Новахрышчэнства, – зазначаў А. Сялява, – пашыралася ў Наваградку зусім не з-за уніі. Наадварот, з умацаваннем Уніяцкай царквы яно, з ласкі Божай, пачало пакрысе адступаць. У наваградскіх бажніцах мы маем цяпер добрых капланаў, на кафедрах – здольных казнадзеяў, у школе – высокаадукаваных магістраў» [Sielawa 1914:715].

Аўтар «Антыэленхуса» зняпраўдзіў шматлікія паклёпы, узведзеныя М. Сматрыцкім на базыльянскіх манахаў і ўвесь ордэн Святога Базыля (Васілія) Вялікага, афармленне якога завяршылася ў 1617 г. Жыццё манахаў-базыльянаў, сцвярджаў А. Сялява, у маральным плане бездакорнае: дачыненні між імі вызначаюцца духоўнай чысцінёй, у іх асяроддзі пануе суладдзе думак і пачуццяў, усе яны паяднаныя прагаю служэння Госпаду. «Базыльяне, – пісаў ён, – маюць супольную кухню, трапезу, спіжарню, піўніцу, бібліятэку. Духоўнаму ўмацаванню служаць штотыднёвая споведзь, літургіі, рады, чытанні духоўных кніг, разважанні пра вечнае і інш.» [Sielawa 1914:710].

Для ўнутранага жыцця ўсяго ордэна, паводле слоў аўтара «Антыэленхуса», характэрныя не толькі жорсткая дысцыпліна і строгія правілы, без чаго немагчыма яго існаванне, але і поўны дэмакратызм, што выяўляецца ў скліканні адзін раз на чатыры гады з'езда (кангрэгацыі) – найвышэйшага органа ордэна, дэлегаты на які абіраюцца шляхам таемнага галасавання ўсімі сябрамі Закону.

А. Сялява выступіў з ідэяй канчатковага замірэння ўніятаў і праваслаўных. Патушыць пажар вайны між імі неабходна ўжо хаця б з тае прычыны, лічыў ён, што існуе агульная небяспека – пагроза новага ўздыму Рэфармацыі. Аўтар «Антыэленхуса», цытуючы даўнія лісты і допісы, што трапілі да яго «ад аднаго ўніята», коратка прыгадаў шкоды, учыненыя кагадзе рэфарматарамі Праваслаўнай царкве. «Яны, – пісаў А. Сялява, – уціскалі нашых епіскапаў; адбіралі іхнія ўладанні і цэлыя манастыры; не дазвалялі або перашкаджалі праваслаўным узыходзіць на духоўныя пасады, нават калі тыя даставалі манархавы прывілеі; парушаючы правы, існыя з пракаветных часоў, здзекаваліся з папоў; запрашалі на царкоўныя пасады іншаземцаў, хоць гэта супярэчыла законам Княства» [Sielawa 1914:724–725].

Другі вядомы пісьменнік-палеміст і ўніяцкі дзеяч Іасафат Кунцэвіч прытрымліваўся іншай стратэгіі. Ён меркаваў, што з часам

усё ж удасца задзіночыць усіх вернікаў Усходняй царквы на грунце ўніяцтва. Менавіта гэткая пазіцыя полацкага ўніяцкага арцыбіскупа выразна праглядаецца ў тэксце яго лістоў да Л. Сапегі (ад 21 студзеня 1621 г.) і да І. Вельяміна-Руцкага. І. Кунцэвіч прапаноўваў мітрапаліту і канцлеру вытрымліваць жорсткую лінію паводзін у дачыненні да «схізматыкаў» (праваслаўных). Гэтаксама ён патрабаваў ад урадоўцаў ужыць захады, каб Масква не ўмешвалася ва ўнутраныя справы Вялікага Княства Літоўскага [Кунцэвіч 1910:228–231].

Канцлер Леў Сапега падзяляў заклапочанасць І. Кунцэвіча напружаннем у міжцаркоўных дачыненнях. Ён таксама абураўся маскоўскім умяшаннем у царкоўнае жыццё Княства. Разам з тым Л. Сапега выступіў за больш мяккае і памяркоўнае стаўленне да праваслаўных. Ён выдатна ўсведамляў, што рэпрэсіі і праслед праваслаўных не прынясуць карысці Княству і абавязкова будуць скарыстаны ўсходнім суседам як зачэпка для агрэсіі.

Істотны перагляд пазіцыі канцлера Л. Сапегі, яго арыентацыя на замірэнне выявіліся ўжо ў «Лісце да І. Вельяміна-Руцкага» ад 9 лютага 1621 г. [Сапега 1867a] і ў «Адозве з нагоды непадпарадкавання магілёўцаў уніяцкаму арцыбіскупу А. Сяляву» ад 22 мая 1621 г. [Сапега 1867b].

У вядомым «Адказе на ліст І. Кунцэвіча» (12 сакавіка 1622 г.) Л. Сапега наогул асудзіў усялякія спробы прымусу праваслаўных, параіўшы «дзейнічаць узважана, заўсёды ўлічваць усе акалічнасці» [Сапега 1862:69].

Апошняе слова ў дыскусіях, што доўжыліся блізу трох гадоў і ў часе якіх былі ўзнятыя многія надзённыя праблемы грамадска-царкоўнага жыцця, сказаў М. Сматрыцкі. 6 снежня 1622 г. ён апублікаваў «Юстыфікацыю нявіннасці», адрасаваную непасрэдна Жыгімонту III Вазу, а ў 1623 г. – «Суплікацыю» – ліст да сенатараў і дэпутатаў Вальнага сейма.

Паводле зместу «Юстыфікацыя нявіннасці» і «Суплікацыя» – гэта звароты да найвышэйшых урадоўцаў і дзяржаўных дзеячаў. Але яны не шараговыя канцылярскія дакументы з сухой інфармацыяй, а бліскучыя літаратурныя творы, глыбокія філасофскія трактаты, неацэнныя гістарычныя крыніцы. Яны да таго ж могуць лічыцца апагеем філасофска-публіцыстычнай творчасці М. Сматрыцкага, скіраванай на абарону праваслаўя.

У «Юстыфікацыі нявіннасці» М. Сматрыцкі, цытуючы старажытных мудрацоў – Дыягена, Плутарха і інш., стварыў сапраўдны

гімн свабодзе, перадусім свабодзе сумлення, вольнага выбару чалавекам веры ці канфесійнай прыналежнасці. Асветнік пісаў літаральна наступнае: «Салодкая, вельмі салодкая Воля! Дзеля яе можна ахвяравацца не толькі маёмасцю, але і самім жыццём!» [Smotrzyski 1887:514]. М. Сматрыцкі бясспрэчна меў рацыю, калі гаварыў: «Воля – гэта жыццё паводле агульнапрынятых законаў, а не паводле капрызаў валадароў» [Smotrzyski 1887:514]. Лічачы волю найбольш каштоўным дарункам прыроды, ён катэгарычна не прымаў тыраніі – неабмежаванай улады адной асобы. Яго ідэал – дзяржава, дзе пануюць права і закон.

Канкрэтнымі праявамі несправядлівасці і бяспраўя М. Сматрыцкі назваў уціск праваслаўных, пазбаўленне іх «адвечных правоў, свабод і вольнасцей». Звяртаючыся ў «Суплікацыі» да шляхты і сенатараў, ён заклікаў іх быць міласцівымі, «працягнуць руку дапамогі пакрыўджаным і зганьбаваным». Наракаючы на нешчаслівы лёс праваслаўных, аўтар «Суплікацыі», перапоўнены пачуццямі, пісаў: «Наш праваслаўны народ заплаціў за вольнасці і свабоды сваёй крывёю. Не шкадуючы жыццяў, праваслаўныя сваімі персямі шматкроць баранілі Айчыну ад ворагаў» [Smotrzyski 1623:3].

У колішнія часы, паводле яго слушнай заўвагі, вялікія князі і каралі – Казімір, Ян Альбрэхт, Аляксандр, Жыгімонт I Стары, Жыгімонт II Аўгуст, Генрых Валуа і Стэфан Баторый – шанавалі сваіх падданых, высока цанілі іх і не раз адзначалі заслугі праваслаўных дзеячаў перад Айчынай; ім, прынамсі, ніколі не забаранялася мець свайго мітрапаліта і епіскапаў, падпарадкаваных духоўнай уладзе Канстанцінопаля.

Грубым парушэннем прынцыпу прэзумпцыі невінаватасці М. Сматрыцкі назваў манархаў загад аб арышце Іерусалімскага патрыярха Феафана, нічым не пацверджаныя абвінавачанні яго ў антыдзяржаўнай дзейнасці, нібыта падбухторванні праваслаўных жаўнераў (казакоў) да збройнага выступу і асабліва выдумкі пра шпіёнства патрыярха на карысць турэцкіх султанаў. На думку М. Сматрыцкага, вялікай памылкай было б расцэньваць пасвячэнне патрыярхам праваслаўных на духоўныя пасады як абразу манарха. «Патрыярх не меў ні ў думках, ні на сэрцы, каб нейкім чынам зняважыць Жыгімонтаву ўладу», – пісаў М. Сматрыцкі [Smotrzyski 1887:522]. Сапраўды, пасвячэнне адбылося без манархавай прэзентацыі, але ў гэтым, лічыў ён, вінаватыя тыя, хто незаконна пазбавіў праваслаўных магчымасці мець сваіх духоўных пастыраў.

Парушэнне аднаго закону пацягнула за сабой ланцуг іншых парушэнняў: «Дзе фундамент бурыцца, там і сцены мусяць упасці» [Smotrzyski 1887:523]. М. Сматрыцкі запэўніваў, што ні ён, ні патрыярх, узнаўляючы праваслаўную мітраполію, не шукалі ўласнай карысці, а толькі «дбалі пра вечныя рэчы».

У «Юстыфікацыі нявіннасці» і «Суплікацыі» выразна выявіліся, аднак, і заганныя тэндэнцыі светапогляднай эвалюцыі М. Сматрыцкага. У перыяд, калі ідэя адзінай нацыі ўсё больш станавілася пануючай у свядомасці жыхароў Вялікага Княства Літоўскага, калі рэгіянальны патрыятызм пад уздзеяннем цэнтралізацыйных чыннікаў саступаў месца агульнадзяржаўнаму, ён пачаў настойліва гаварыць пра падзел адзінага народа ВКЛ паводле канфесійнай прыналежнасці на «рускіх» – праваслаўных і «літвінаў» – каталікоў [Smotrzyski 1887:513, 515, 528], чаму, напэўна, не ў малой ступені паспрыялі гістарычныя фантазіі М. Стрыйкоўскага.

Заслугоўвае ўвагі і той факт, што М. Сматрыцкі ў «Суплікацыі» заявіў пра добраахвотнае ўваходжанне ў 1569 г. Кіеўшчыны, Валыні, Падолля ў склад Польшчы і непрымусовы хаўрус «рускай» (праваслаўнай) шляхты гэтых велікакняжацкіх земляў з польскім народам [Smotrzyski 1623:3 адв.], у чым, вядома, была значная доля гістарычнай праўды.

У новых умовах грамадска-культурнага жыцця, якія склаліся на пачатку 20-х гадоў XVII ст., тагачасны ўніяцкі мітрапаліт І. Вельямін-Руцкі ўзяў курс на замірэнне канфесій. Каля 1623 – 1624 гг. ён распрацаваў глабальны праект утварэння велікакняжацкай *Патрыярхіі*. Мітрапаліт, паводле яго выказвання, хацеў: «Каб яна была ўфундаваная ў нашых краях накшталт Маскоўскай, і мы не ехалі кожны раз некуды за дабраславеннем» [Акты Т.4:513–514]. Новая Патрыярхія, паводле задумы І. Вельяміна-Руцкага, павінна была аб’яднаць хрысціянскіх вернікаў Вялікага Княства Літоўскага, стаць важнейшым цэнтрам духоўнасці.

У рэалізацыі сваёй грандыёзнай задумы па стварэнні новага цэнтра хрысціянства І. Вельямін-Руцкі разлічваў абаперціся найперш на ўтвораны ім жа ў 1617 г. базыльянскі ордэн і бліжэйшых сваіх паплечнікаў – уніяцкіх епіскапаў: І. Марахоўскага, уладзімірскага і берасцейскага; А. Пакосту, холмскага і белзаўскага; Ерамію, луцкага і астрожскага; А. Сяляву, полацкага, віцебскага і мсціслаўскага; Р. Міхалоўскага, тураўскага і пінскага.

Мітрапаліт І. Вельямін-Руцкі, напэўна, пачаў рабіць энергічныя захады, каб схіліць на свой бок аўтарытэтных дзеячаў праваслаўя –

М. Сматрыцкага, С. Косава, І. Барэцкага. Не выпадкова ў 1623 г. па абшарах Княства распаўсюдзіліся і звесткі пра таемныя перамовіны паміж уніятамі і праваслаўнымі і засакрэчаную падрыхтоўку пагаднення паміж імі. І. Барэцкі мусіў нават публічна аспрэчваць гэта ў сваім Пасланні ад 23 мая 1623 г. [Голубев 1883:265].

Праўда, праз нейкі час здагадкі пацвердзіліся. М. Сматрыцкі пасля наведання ў 1623 – 1624 гг. Канстанцінопаля сапраўды падтрымаў ідэю новай уніі і праект утварэння вялікакняжацкай Патрыярхіі. Больш за тое, ён неўзабаве стаўся адным з галоўных яе абаронцаў.

Пасля трох гадоў таемнага супрацоўніцтва з І. Вельямінам-Руцкім М. Сматрыцкі 21 жніўня 1627 г. публічна абвясціў уласныя намеры. Ён звярнуўся з «Лістом да Канстанцінопальскага патрыярха», у якім заклікаў яго спрыяць задзіночанню вернікаў усходняга абраду Вялікага Княства Літоўскага [Smotrzyski 1628]. Тэарэтычныя аспекты новай уніі М. Сматрыцкі падрабязна выклаў у фундаментальных філасофска-багаслоўскіх трактатах – «Апалогіі» (1628 г.), «Аб шасці адрозненнях у вучэнні Усходняй і Заходняй цэркваў» (1628 г.) і «Катэхізісе» (каля 1628 г.). Шляхі і сродкі практычнага задзіночання вернікаў усходняга абраду знайшлі адлюстраванне пераважна ў яго перапісцы з І. Вельямінам-Руцкім, а таксама ў палемічных творах – «Апалеі Апалогіі» (1628 г.), «Пратэстацыі» (1628 г.) і «Парэнэзісе» (1629 г.).

З М. Сматрыцкім салідарызаваўся ўніяцкі пісьменнік – Тодар Ліцыній Намыслоўскі. У 1628 г. ён апублікаваў свой выдатны палемічны твор «Коўзкі пляц» [Namyslowski 1628].

Пасля публікацый 1627 – 1629 гг. на М. Сматрыцкага абрынуўся шквал абвінавачанняў і нечуваных паклёпаў. З крытыкай яго «здрады» выступіў колішні паплечнік Андрэй Мужылоўскі ў творы «Антыдотум» (1629 г.). На гэты твор М. Сматрыцкі амаль адразу адказаў «Экзетэзісам» (1629 г.).

Апрача А. Мужылоўскага ў дыскусію з М. Сматрыцкім уступіў А. Дзіпліц, які надрукаваў «Антапалогію» (1632 г.). Невядомы аўтар апублікаваў супраць М. Сматрыцкага памфлет пад тытулам: «Тропар і кандак».

Праект утварэння вялікакняжацкай Патрыярхіі з-за розных прычын не спраўдзіўся. Найперш адсутнічала шырокая падтрымка з боку ўплывовых урадоўцаў. Ідэя вялікакняжацкай Патрыярхіі не прыйшлася даспадобы і Жыгімонту ІІІ Вазу, зарыентаванаму на

каталіцтва. Сур'ёзнае супрацьдзеянне зыходзіла непасрэдна з Канстанцінопаля, Рыма і Масквы, якія рознымі шляхамі імкнуліся перашкодзіць утварэнню яшчэ адной сталіцы хрысціянства.

Ідэйная барацьба 20-х гадоў XVII ст. прыцягвала ўвагу многіх жыхароў Вялікага Княства Літоўскага, вернікаў розных канфесій. Цікавасць да дыскусій не знікала і пазней, у 30-х гадах, калі ў грамадстве выразна акрэслілася тэндэнцыя на замірэнне.

Шырокі розгалас у славянскім свеце атрымаў «Сінопсіс» (Вільня, 1632 г.) – праграмны твор праваслаўных, падрыхтаваны для дэпутатаў канвакацыйнага сейма 1632 г., што быў скліканы ў Варшаве па смерці вялікага князя Жыгімонта III Вазы. Каб давесці паслам і сенатарам права праваслаўных на сваю Царкву, свайго мітрапаліта і сваіх святароў, у «Сінопсісе» былі сабраныя розныя прывілеі вялікіх князёў, сеймавыя канстытуцыі і ўніверсалы, нададзеныя Праваслаўнай царкве з 946 да 1632 г. У ім, у прыватнасці, змяшчаліся Прывілей Ягайлы 1386 г., Прывілей Аляксандра 1501 г., а таксама Прывілеі 1511, 1514, 1550, 1557, 1567 і 1569 гг. і інш. [SUNOYIS 1632].

У многім дзякуючы якраз гэтаму твору на сейме 1632 г. была ўтвораная аўтарытэтная камісія на чале з новым прэтэндэнтам на велікакняжацкі пасад Уладзіславам, які паставіў за мэту прымірыць нарэшце ўніятаў з праваслаўнымі.

Дзейнасць сеймавай камісіі па ўрэгуляванні міжцаркоўных дачыненняў у Княстве і Кароне падрабязна абмалявана ў творы «Суплементум Сінопсіс» (Вільня, 1632 г.). Невядомы аўтар «Суплементума...» найперш пералічыў усіх сяброў камісіі, у якую апрача ўжо названага прэтэндэнта Уладзіслава ўвайшлі: ад сената – віленскі ваявода Леў Сапега, біскуп Якуб Задзік, сандамірскі ваявода і каронны гетман Станіслаў Канцэпольскі, белзаўскі ваявода Рафал Ляшчынскі, земскі падскарбі і пісар Вялікага Княства Літоўскага Стэфан Пац, ад пасольскага кола – велікакняжацкі польны гетман Крыштоф Радзівіл, каронны падскарбі Ежы Асалінскі, пасол Якуб Сабескі, альбоўскі падкаморы Аляксандр Трубінскі, суддзя і пасол Галіцкай зямлі Адам Лыгоўскі і маршалак Упіцкага павета, пасол Крыштоф Белазор [Supplementum 1632:1 адв. нн.].

У «Суплементуме...» занатаваныя дыскусіі, што адбыліся ў часе пяці паседжанняў камісіі, апублікаваныя палымяныя прамовы ўніяцкага мітрапаліта І. Вельяміна-Руцкага, а таксама ўніята Р. Корсака і грунтоўныя адказы на іх праваслаўных паслоў Л. Дрэвінскага і Я. Бабрыковіча.

Міжканфесійныя дыскусіі на сейме 1632 г. скончыліся падпісаннем 1 лістапада 1632 г. «Артыкулаў для супакаення праваслаўных» [Архив а Ч.2 Т.1:208–214], якімі нарэшце надаваўся юрыдычны статус узноўленай Праваслаўнай царкве Вялікага Княства Літоўскага; вернікам з гэтага часу дазвалялася будаваць новыя бажніцы, адкрываць школы і друкарні. У «Артыкулах...» рэкамендавалася ўсім уніятам і праваслаўным жыць у міры і згодзе, не пісаць і не друкаваць кніг з узаемнымі абразамі. Але, як паказаў час, абодва бакі парушылі гэтыя палажэнні. Ужо пры канцы 1632 г. уніяты апублікавалі ананімны палемічны твор «Правы і прывілеі», а ў 1633 г. – «Святую еднасць Усходняй і Заходняй цэркваў». Праваслаўныя адказалі на іх трактатам «Рым, або Рымская сталіца...». У 1634 г. абаронца уніі К. Скупенскі выступіў з творам «Русін, або Рэляцыя размовы двух русінаў» [Skupieński 1634], у якім зноў узняў пытанні пра хрышчэнне ўсходніх славян, правы Праваслаўнай царквы і інш.

У 40-х гадах XVII ст. у інтэлектуальных дыскусіях, што мелі вялікае грамадскае гучанне, найбольш плённа ўдзельнічалі: Тодар Скуміновіч («Прычыны...», 1643 г.), Іван Крэчмер («Консыдарацыя...», 1648 г.), Пахом Война-Аранскі («Зярцала, або Заслона», 1645 г.), Ян Дубовіч («Абарона Святой Саборнай Апостальскай царквы», 1638 г.; «Праўдзівы каляндар Хрыстовай царквы», 1644 г.; «Іерархія, або Аб першынстве ў Божай царкве», 1644 г.; «Вобраз Усходняй праваслаўнай царквы», 1645 г.), Касіян Саковіч («Стары каляндар», 1640 г.; «Кіеўскі сабор схізматыкаў», 1642 г.; «Дыялог», 1642 г.; «Акуляры старому календару», 1644 г.).

Прыкметнай з’явай грамадскага жыцця сталася дыскусія паміж К. Саковічам і П. Магілам. У сваім «Літасе» (Кіеў, 1644 г.) П. Магіла раскрытыкаваў «Перспектыву» (Кракаў, 1642 г.) К. Саковіча, даў рэзкую характарыстыку яе аўтару. Саковіч адказаў Магілу творам «Кайло, або Молат на крушэнне камянёў схізмы» (Кракаў, 1646 г.).

У другой палове XVII–XVIII ст. традыцыі ўніяцкіх палемістаў працягвалі Тэафіл Рутка, Павел Бойм, Кіпрыян Жахоўскі, Іван Кулеша. Сярод праваслаўных аўтараў эпохі Асветніцтва вылучаліся Іанікій Галятоўскі, Лазар Барановіч, Інакенцій Гізель, Варлам Ясінскі. Дыскусіі паміж уніяцкімі і праваслаўнымі ідэолагамі фактычна не спыняліся да канца XVIII ст., да зліквідавання Вялікага Княства Літоўскага як самастойнай дзяржавы і анексіі беларускіх земляў Расіяй.

4.6. Барока ў праваслаўнай культуры Усходняй Еўропы XVI–XVII стст.

4.6.1. Гісторыка-культурная роля Барока

Гісторыя культуралогіі захавала нямала старонак, якія маляўніча апісваюць імкненне навуковай думкі разгадаць таямніцы надзвычай вірлівага, дынамічнага і супярэчлівага часу, які ўвабраў у сябе ўсё XVII стагоддзе хрысціянскай цывілізацыі. Сучаснікі гэтага стагоддзя, адэпты навукі і культуры XVIII і XIX стст., падарылі еўрапейскай свядомасці нямала цудоўных рэканструкцый светапогляду эпохі Барока.

Аднак толькі з узнікненнем гістарычнай дыстанцыі ў два стагоддзі гуманітарная думка, узрушаная трагічным лёсам Еўропы на пачатку XX ст., стварыла канцэпцыю барока як вялікага стылю. Тэорыя барока стала адным з самых каштоўных інтэлектуальных дасягненняў сусветнай культуры. Але яе ўваходжанне ў навуковы свет зусім не паставіла кропку ў гісторыі культуралагічных навацый. У канцэпцыі барока назаўсёды адбіліся рысы рэальнага гістарычнага правобраза. Па меркаванні адных навукоўцаў (Д. Чыжэўскі, А. Анд'ял, А. А. Марозаў), барока – гэта стыль эпохі, у той час як іншыя (Д. С. Ліхачоў, П. Н. Беркаў, А. І. Бялецкі) ніколі не схільныя былі атаясамліваць барока з усімі з'явамі эпохі яго развіцця. І ўсё ж нельга не захапляцца адважным навуковым здзяйсненнем Г. Вёльфліна, які ў сваёй знакамітай працы «Рэнесанс і барока» (1888 г.) упершыню пазбавіў гісторыю архітэктуры на манапольнае ўладанне тэрмінам «барока». Ідэі Г. Вёльфліна выклікалі ў навуковым свеце не толькі падвышаную цікавасць да эпохі Барока, але і моду на гэты стыль.

Адмысловае месца ў вытлумачэнні гэтай культурна-гістарычнай з'явы XVII ст. належыць працам, якія выйшлі пасля Другой сусветнай вайны. Небывалыя ўзрушэнні, якія напаткалі еўрапейскую супольнасць у эпоху «пераходнага стагоддзя», апынуліся дзіўна сугучнымі гіганцкім катаклізмам, перажытым сучасным чалавецтвам.

У другой палове XX ст. барочныя формулы «спалучэнне неспалучальнага», «злучэнне незлучальнага», спалучэнне далёкіх ідэй і ўяўленняў здабылі нямала прыхільнікаў у асяроддзі медыявістаў. Навукоўцы з выключнай аднадушнасцю адзначалі надзвычайную стракатасць і напружанасць сацыяльнага і культурнага жыцця XVII ст., адмысловую складанасць яго духоўных шуканняў, найглыбейшую

супярэчлівасць жыццёвых і творчых лёсаў людзей гэтай эпохі. Узмацненне ў мінулым стагоддзі цікавасці да праблематыкі барока ў міжнародным маштабе прыцягнула да яе ўвагу лепшых сіл навуковага свету. Аднак спрэчнага ў вывучэнні барока як гісторыка-культурнага феномена застаецца яшчэ вельмі шмат.

Асабліва далёкая ад завяршэння тэорыя славянскага барока, якое да нядаўняга часу было ў цені свайго заходнееўрапейскага праобраза [Славянское барокко 1979:99–110]. Гэта сітуацыя часам нават вядзе да вельмі песімістычных адзнак дасягнутых вынікаў даследавання складанага характару культуры барока. «Дагэтуль немагчыма, – пісаў у свой час Т. Кланіцаі, – даць канчатковы і здавальняючы адказ на пытанне пра тое, што такое барока» [Кланицаи 1969:97]. З увагі на супярэчлівасць назіранняў і высноў сучаснай медыявістыкі пра паходжанне, сацыяльнае аблічча адэптаў барока, пра яго ролю ў еўрапейскім гісторыка-культурным працэсе мэтазгодна прывесці некаторыя даныя, якія трывала зацвердзіліся ў навуковым ужытку.

Новы светапоглядны стыль, які пазней атрымаў назву «барока» [Морозов 1968:112], па меры свайго імклівага развіцця стаў уяўляць сабой агаламшальны кантраст з прыгатаванай яму пры нараджэнні роляй носьбіта езуіцкай канцэпцыі ўніфікацыі індывідуальнага і сцвярджэння адзінай імператыўнай філасофска-эстэтычнай дактрыны [Виппер 1969:56]. Поліфанічнасць гучання барока – вынік пераходнай эпохі. Сярод яе светапоглядных знакаў – каталіцкі традыцыяналізм, які акрыяў ад духоўнага здранцвення пасля Трыдэнцкага сабору, яго ідэйны антыпод – «трагічны гуманізм» (А. А. Смірноў), які адлюстраваў крызіс рэнесансных поглядаў і расчараванне ў кульце чалавека, ідэалогія пратэстантызму, настроі думак сялянства, бюргерскага асяроддзя, нарэшце, ідэі і метады спазнання свету і чалавека, якія развіваюцца імкліва эвалюцыянуючай новаеўрапейскай рацыянальнасцю. «Калі мы зададзім сабе пытанне, – пісаў О. Бенеш, – якая ж з інтэлектуальных сіл апынулася самай магутнай у Еўропе канца шаснаццатага стагоддзя, то павінны будзем прызнаць, што ні мастацтва, ні рэлігія, ні паэзія, ні гуманізм не задавальнялі больш пякучых запытаў культурнага грамадства таго часу. Гэту задачу ўзяла на сябе навука, тая сіла, якая будзе непадзельна панаваць у Еўропе сямнаццатага стагоддзя» [Бенеш 1973:169].

Для філасофскіх канцэпцый эпохі Барока характэрны імкненне да замены натурфіласофскай арганістычна-гілазаісцкай трактоўкі

прыроды геаметрычна-механістычнай, абвостраная цікавасць да праблемы руху, нарастанне цягі да секулярызацыі мудрасці і ўсяго грамадскага жыцця. Інтэлектуальная атмасфера XVII ст. заахвочвала жаданне ліберальных тэолагаў узмацніць рацыяналістычна-алегарычнае вытлумачэнне Бібліі, зрабіць здабыткам шырокіх пластоў грамадства новыя ідэі філасофіі і нават навукі. Аднак перажыванне складанасці, шматмернасці і ўнутранай супярэчлівасці сучасных філосафам гістарычных змен падахвочвала іх да пошуку новых духоўных і маральных апор.

У перапоўненым шматаблічным дынамізмам, драматычнымі калізіямі і буйнымі катаклізмамі свеце прыроды і грамадства афарбаваная ў песімістычныя, настальгічныя і скептычныя тоны рэфлексія пра згубленую сярэднявечную «Боскую» гармонію светабудовы нараджала імкненне мысляроў да прывядзення ўсяго ўніверсуму «да агульнага найменніка». Пра духоўныя куміры барочнага стылю філасофствавання – маністычны прынцып быцця, суцэльная рэлігійная канцэпцыя, ідэя дзяржаўнасці і іншыя тэорыі, здольныя стаць адзінай светапогляднай асновай для асэнсавання шматстайнасці жыццёвых адносін у XVII ст., А. А. Анікст пісаў: «Ідэя Боства вельмі важная для ўсяго настрою думак эпохі Барока. Павінен быць нейкі цэнтр вышэйшага розуму, справядлівасці, праўды, літасці, і гэтая ідэя ўвасабляецца ў Богу, які разумеецца ўжо не заўсёды ў духу артадаксальнай царкоўнай догмы. У рэлігіі шукалі абароны ад напору эгаістычнага драпежніцтва, народжанага буржуазным прагрэсам. Яна была прыстанкам ад жыццёвых бур» [Аникст 1966:235].

Грандыёзная ломка трывалых уяўленняў пра свет, прыроду і грамадства, якая адбывалася ў XVII ст., зрабіла велізарны ўплыў на ўсе сферы духоўнага жыцця Еўропы. Навуковыя і філасофскія шуканні гэтай эпохі неаддзельныя ад мастацкіх адкрыццяў; барочны настрой думак і барочная эстэтыка сталі асновай, якая шчыльна злучыла філасофію, літаратуру, музыку, тэатр, выяўленчыя мастацтвы. Прынцыпы барочнай эстэтыкі сталі тэарэтычным падмуркам шматлікіх роднасных плыняў у еўрапейскай культуры: гангарызму (або культызму ці культэранізму) у Іспаніі, «метафізічнай паэзіі» ў Англіі, «прэцыёзнага стылю» ў Францыі, марынізму ў Італіі, «другой сілезскай школы» ў Германіі і інш. Аднак, колькі б ні падкрэслівалі «навізну» сваіх творчых здзяйсненняў адэпты барочнага стылю, генэза іх філасофска-эстэтычных канцэпцый злучана з за-

раджэннем капіталізму, знаёмствам з новымі цывілізацыямі і народамі, вялікімі навуковымі адкрыццямі XVII ст. гэтак жа шчыльна, як і з усім папярэднім развіццём еўрапейскай думкі. Стыль барока актыўна дэманстраваў глыбокія веды спадчыны Антычнасці і Рэнесансу, шырока выкарыстоўваў постаці і выявы старажытнай міфалогіі нароўні з біблейскімі персанажамі, звяртаўся да гатычных форм Сярэднявечча і «свецкім» эмблемам, атачаючы іх арэолам сакральнасці, культываваў вучонасць, эрудыцыю і энцыклапедызм.

Чалавек барока, вар'іруючы метафары, віртуозна камбінуючы «агульныя месцы» і па-майстэрску надаючы ім новыя сэнсавыя адценні, ніколі не парываў з усеагульным. Гэта адрознівала яго як ад малачуйнага да індывідуальнай каштоўнасці асобы менталітэту Сярэднявечча, так і ад індывіда Новага часу, схільнага да ўзвышэння свайго незалежнага, арыгінальнага і нязводнага да ўсеагульнага пачатку «Я»: «Асоба XVII ст. не самакаштоўная, як асоба Рэнесансу, яна заўсёды залежыць ад асяроддзя, ад прыроды і ад людскай масы, якой яна жадае сябе паказаць, уразіць яе і пераканаць» [Виппер 1966:254].

Барока стала першым агульнаеўрапейскім культурным стылем. Новы светапогляд стварыў інтэлектуальную глебу для змякчэння канфлікту тэалагічных дактрын і міжканфесійных разыходжанняў. Барока выступіла родапачынальнікам працэсу ўзнікнення адзінай сацыяльнай і культурнай агульнасці Старога Свету [Липатов 1987:56–57].

Барока ў славянскіх краінах неаддзельна ад гісторыі культуры Еўропы. У XVII ст. адбыўся, з аднаго боку, бурны ўсплёск духоўных зносін унутры славянскага свету, з іншага – рэзкая актывізацыя заходнееўрапейскіх сувязей славянскіх культур. Унутраная гнуткасць светапоглядных прынцыпаў барока, сілкаваная значнай эстэтычнай свабодай, адкрытасцю мастацкай сістэмы і вядомай ідэйнай «талерантнасцю», дазволіла яму здабыць шматлікіх прыхільнікаў у славянскім рэгіёне [Славянское барокко 1979:8–9].

Адбывалася актыўнае ўзаемадзеянне барока з народнай культурай, «фальклярызацыя» некаторых барочных жанраў, пранікненне ў яго тканіну натуралістычных элементаў і дэкаратыўных народных матываў. У той жа час апеляцыя барока да сярэднявечных традыцый, спадчыны Адраджэння і Рэфармацыі знаходзіла вельмі спагадлівы водгук у элітарных колах дваранства, зямельнай

і царкоўнай арыстакратыі рознай веравызнаўчай арыентацыі [Морозов 1973:12–13]. Змякчэнне пафасу непрымірымасці, пакутніцтва і аскезы ў контррэфармацыйным руху суправаджалася культываваннем езуітамі ў праваслаўным славянскім асяроддзі аўтарытэту схаластычнай асветы, у якую да пачатку XVII ст. філосафы-неасхаласты ўнеслі новыя інтэлектуальныя і этычныя фарбы ў параўнанні з класічным тамізмам.

Культуры Беларусі і Украіны гэтая эпоха падарыла бліскучую плеяду творчых асоб, такіх, як Пётр Магіла, Ігнат Іяўлевіч, Мялецій Сматрыцкі, Афанасій Філіповіч, Сімяон Полацкі. Жыццёвы шлях і мастацкія здзяйсненні гэтых мысляроў сугучныя часу, які ўзнёс іх на вяршыню славянскай духоўнасці.

Аднак у аснове шматстайнасці культурных абліччаў беларускіх і ўкраінскіх мысляроў XVII ст. ляжаць не толькі светапоглядныя «кантрасты» чалавека эпохі Барока, асуджанага ў «фатальныя хвіліны» свету на трагічнае перажыванне страты сярэднявечнай стабільнасці быцця. Гісторыі было заўгодна так распарадзіцца, каб Вялікае Княства Літоўскае стала не толькі геаграфічным цэнтрам Еўропы, але і месцам унікальнага культурна-гістарычнага дзейства, якое разыгрывалася духоўнымі светамі праваслаўнага Усходу і каталіцкага Захаду. Шматвяковае суіснаванне ідэйна-канфесійных кірункаў хрысціянскага веравучэння зусім не ўкладвалася ў схему шпенглераўскай ідэі пра замкнёныя і непранікальныя культурныя «арганізмы». Драматычная сітуацыя нятоеснасці дзвюх галін хрысціянскай цывілізацыі Еўропы сталася духоўным «архетыпам спадчыннасці», якая апладняла менталітэт не аднаго пакалення айчынных «інтэлігентаў».

Глабальны канфлікт рэлігійна-дактрынальных ідэй з небывалай вастрынёй паставіў у эпоху Барока праблему перспектыў еўрапейскай цывілізацыі. XVII стагоддзе гісторыі Польска-Літоўскай дзяржавы – гэта час не толькі крывавых канфліктаў, духоўных драм, трагічнага скепсісу і дэкадэнцкага амаралізму, але і эпоха выбітнага падзвіжніцтва інтэлектуальнай эліты грамадства, накіраванага да стварэння атмасферы дыялогу ўсходнехрысціянскага і заходнехрысціянскага светаў, напружаных пошукаў светапогляднага кампрамісу, шляхоў дасягнення ўсёабдымнага культурнага сінтэзу.

Ля вытокаў новага культурна-асветнага руху XVII ст., пакліканага пагадніць заходнееўрапейскія і ўсходнеславянскія прынцыпы светаўспрымання, стаяў мітрапаліт Пётр Магіла. Яму накана-

вана было ўзначаліць Праваслаўную царкву Вялікага Княства Літоўскага ў часы яе найцяжэйшага духоўнага і маральнага крызісу. Аднак Пётр Магіла і яго паплечнікі змаглі здзейсніць светапоглядны прарыў, які вызначыў лёсы Усходу Еўропы на некалькі стагоддзяў наперад.

З эпохі ўзнікнення Кіева-Магілянскай калегіі каштоўнасці заходняй культуры, рэлігіі, філасофіі, мастацтва здабылі ў вачах праваслаўнай супольнасці беларуска-ўкраінскіх земляў устойлівы статус хаця і не заўсёды жаданага, але зусім і не варожага спадарожніка яе ладу думак.

З усёй шматстайнасці ідэй, прапанаваных Захадам еўрапейскаму Усходу ў абліччы стылю барока, найбольш прывабнай для праваслаўных інтэлектуалаў Вялікага Княства Літоўскага стала канцэпцыя досціпу. Свядомасць маладых інтэлектуалаў, выгадаваных на асветніцкіх традыцыях, якія ўзыходзілі яшчэ да духоўнасці Еўфрасінні Полацкай, Кірылы Тураўскага і Кліменцція Смаляціча, арганічна засвойвала пастулаты тэорыі «хуткага розуму», якая ўзвышала мастацкую вынаходлівасць, фантазію, інтуіцыю паэта, літаратара, эрудыта-бібліяфіла, што расцэньвала гуманітарную творчасць як перайманне Боскаму працэсу светаўладкавання і якая надавала прыхільнікам вучонасці статус новых апосталаў.

Вяршыняй арыгінальнага ўвасаблення на праваслаўнай глебе прынцыпаў вучэння пра досціп стала барочная канцэпцыя мысляроў Кіева-Магілянскай калегіі. Падзвіжнік-асветнік быў абвешчаны імі харызматычным носьбітам Боскага Слова, які знаходзіцца ў сталай нябачнай сувязі з сакральнасцю вышэйшых сфер.

Абвяшчаючы культ кнігі, «пісьмовага розуму», гуманітарных ведаў, кіева-магілянскія тэарэтыкі адкрывалі зямному апосталу хрысціянскага духу браму ў царства творчай свабоды, узносячы яго над канонамі «боганатхнёных» тэкстаў Святога Пісання і спадчыны патрыстыкі.

Заснавальнікі Кіева-Магілянскага храма вучонасці паклалі ў аснову яго духоўнасці інтэлектуальны дынамізм, адкрытасць для ўспрымання ўсёй шматстайнасці ідэй і настрою думак сучаснай ім эпохі, шырату гуманітарных навук. У сістэме акадэмічнай адукаванасці засваенне з аўтарытэтнай спадчыны Арыстоцеля ідэі пра ўніверсальную навуку, уплыў схаластычнага метаду, які імкнуўся да складання «сум», лексіконаў, кампендыумаў, рэцэпцыя рэнесансных традыцый, злучаных з духоўна-інтэлектуальным комплексам

studia humanitatis (гуманітарныя дысцыпліны), надалі асабліва ганаровы статус энцыклапедызму.

Святасць Пісання, аўтарытэт падання Айцоў Царквы, імёны карыфеяў хрысціянскай рэлігійна-філасофскай думкі – Псеўда-Дыянісія Арэапагіта, Томаша Аквінскага і іншых найслыннейшых тэолагаў і містыкаў Захаду і Усходу выклікалі ў кіеўскіх кніжнікаў пачуццё глыбокай пашаны. Але спадчына хрысціянства ўжо не паглынала цалкам іх свядомасці. Ап'яняльны подых «барочнага гуманізму» вабіць іх да творчасці выбітных дзеячаў Адраджэння, неасхаластыкі, рэфармацыйнага руху, ранняй Асветы – Ю. Ліпсія, Ф. Суарэса, Э. Ратэрдамскага, П. Пампанацы, Я. Понтана, М. Сарбеўскага.

Аднак духоўнай крыніцай дзейнасці кіева-магілянскіх кніжнікаў па ажыццяўленні ідэі абнаўлення праваслаўнай традыцыі стала не толькі заходняя думка, але і культурная спадчына хрысціянскага Усходу. У XIV ст. візантыйская думка спарадзіла сваё апошняе вялікае духоўнае стварэнне – паламізм, які стаў не толькі вынікам ісіхазму, але і вынікам усёй рамейскай культуры. Падзенне Канстанцінопаля ў 1453 г. было канцом палітычнага існавання Рамейскай дзяржавы і адначасова пачаткам «Візантыі пасля Візантыі».

Уплыў ідэй ісіхазму на культуру Усходняй Еўропы цяжка пераацаніць. Адмысловае гучанне ў творчасці мысляроў Кіева-Магілянскай калегіі атрымалі ідэі позняга ісіхазму, злучаныя з думкай апошніх настаўнікаў Візантыйскай царквы пра вылучэнне манаства на вядучае месца ў палітычным, грамадскім і культурным жыцці імперыі.

Знамянальнай вяхой у эвалюцыі ісіхазму ў Беларуска-Украінскім рэгіёне з'явілася дзейнасць манаха Віталія, які скончыў свой зямны шлях на Валыні, у Дубенскім Крыжаўзвіжанскім манастыры за некалькі гадоў да ўзнікнення Кіева-Магілянскай калегіі. З водгукаў сучаснікаў, якія дайшлі да нас, пра гэтага выбітнага прадстаўніка грэчаскіх ці балгарскіх місіянераў духу відаць, як высока шанавала культурная эліта Вялікага Княства Літоўскага адукаванасць і асветніцкія памкненні Віталія.

У імкненні спасцігнуць светапогляд Віталія гісторык культуры не можа мінуць творчасці літаратурнага гуртка манахаў Віленскага Свята-Духава манастыра, дзе першапачаткова працякала падзвіжніцкае жыццё Віталія. Адной з самых уражлівых старонак гісторыі Віленскай духоўнай абшчыны стала выданне кніг. Плодам асветніцкай дзейнасці манастырскай браціі стаў выхад у свет ў друкарнях Вільні і Іўя (Еўя) такіх знакамітых сачыненняў, як «Апокрысіс»

Хрыстафора Філалета, «Фрынас» і «Граматыка» Мялеція Сматрыцкага, «Казанье» Стэфана Зізанія і «Славянская граматыка» яго брата Лаўрэнція, біблейскай, святаайцоўскай і эклесіялагічнай літаратуры [Чистович 1884:151–175, 344 і інш.].

Ганаровае месца ў гэтым шэрагу займае кніга пад назвай «Диоптра альбо Зерцало, или Выражение живота людского на том свете». Як вынікае з шматслоўнага загалоўка, гэтае сачыненне было падрыхтавана да друку манахамі манастыра царквы Святога Духа Віленскага брацтва і выдадзена на манастырскія сродкі ў Іўі, у маёнтку князя Багдана Агінскага ў 1612 г. [Буслаев 1861:999–1004]. Далей загаловак абвяшчае: гэта кніга «от многих Святых Божественных Писаний и Отческих Догмат составлена. На словенский язык, вечное памяти, годным отцом Виталием Игуменом в Дубне преложона и написана».

Тэкст «Дыоптры» адкрываецца эпіграматычным прысвячэннем на герб арыстакратычнага роду Агінскіх, вядомых сваім мецэнацтвам, заступніцтвам асветы і кніжнасці [Саверчанка 1992:218]. Празаічны тэкст гэтага помніка аскетычнай літаратуры неаднаразова перарываецца сілабічнымі вершамі, цікавымі не толькі як узоры гэтак упадабанай паэтамі барочнай эпохі павучальна-маралізатарскай рыторыкі, але і як выразнікі аўтарскай індывідуальнасці. Таму нядзіўна, што постаць манаха Віталія, чый талент умелага перакладчыка і вершаскладальніка меў вынікам велізарную папулярнасць «Дыоптры», якая вытрымала на працягу двух стагоддзяў 7 выданняў (адно – у Расіі), выклікала навуковую цікавасць у некалькіх пакаленняў айчынных гісторыкаў літаратуры і культуролагаў [Франко 1898; Перетц 1911:24–27; Прашковіч 1964а:84–85].

Аднак са шкадаваннем належыць прызнаць, што дагэтуль постаць кніжніка, які падарыў Беларуска-Украінскаму рэгіёну «Дыоптру», утрымоўвае ў сабе таямніц больш, чым разгадак.

Жыццё і творчасць мысляра, які ўславіў сваё імя майстэрскім перакладам «Дыоптры» і ўласнымі «вершамі», што суправаджалі празаічны выклад гэтага помніка аскетычнай літаратуры, з'яўляюцца сведчаннем нараджэння ў праваслаўным славянскім арэале новага аблічча хрысціянскага падзвіжніка. Ісіхаст XVII ст., увасоблены постаццю Віталія, – гэта манах, які паступова скідае «рыззё» анахарэцтва, пустэльніцтва, усамотненага сузіральніцтва і апранаецца ў сучасны яго эпосе касцюм літаратара-прафесіянала,

эрудыта-бібліяфіла, актыўнага дзяржаўнага і грамадскага дзеяча, зусім не пахаванага пры жыцці ў сценах манастыроў. Погляды Віталія далі духоўнае блаславенне першым парасткам барочнага духу.

Спелым плёнам новых уяўленняў праваслаўнага свету пра зямное прызначэнне падзвіжніка стала барочная канцэпцыя мысляроў Кіева-Магілянскай калегіі. Сваю асветніцкую місію яны расцэньвалі падобна апостальскай, прароцкай, пракламавалі высокую сацыяльную каштоўнасць паэтычнай творчасці і абвяшчалі літаратурную працу вышэйшым сэнсам чалавечага быцця, гарантам выратавання носьбіта Слова Божага. Так ісіхазм, уваходзячы ў шматстайны кантакт з беларуска-ўкраінскай духоўнай традыцыяй, знаходзіў новыя формы, адкрываючы свае светапоглядныя брамы перад дактрынамі і ідэямі эпохі Барока.

У перспектыве Віталій – гэта мысляр, чыя творчасць сімвалізуе пачатак «пераходнага стагоддзя», паварот праваслаўнай духоўнасці да новай эпохі, які яшчэ ледзь пазначыўся, эпохі, адзначанай узнікненнем ідэі рэлігійнага і культурнага кампрамісу, абавязанай сваім нараджэннем Пятру Магілу, яго паплечнікам і іх духоўнаму стварэнню – Кіева-Магілянскай калегіі, пасля бліскуча развіты адным з выбітных яе выпускнікоў – Сімяонам Полацкім.

Выдатнай ілюстрацыяй зараджэння новых настрояў думак у шырокіх кругах праваслаўнага грамадства Вялікага Княства Літоўскага служыць лёс вядомага ўкраінскага адэпта містыцызму, які ладную частку свайго жыцця правёў на Афоне, Іаана Вішэнскага. У знакамітай літаратурнай палеміцы прыхільнікаў усходнехрысціянскага веравызнання і іх каталіцкіх апанентаў Іаан Вішэнскі – самотная постаць, таксама чужая як шляхецкай праваслаўнай апазіцыі, так і дзеячам брацкага руху [Еремин 1955]. У культурнай праваслаўнай эліты не знайшлі спагады ні яго аскетычныя подзвігі, ні яго пропаведзь «духоўнай галечы», ні яго абсалютнае непрыманне існага жыццёвага ўкладу. Пра тое, наколькі непапулярным было ў адукаваных праваслаўных колах узвышэнне Іаанам Вішэнскім вобраза «простага і няхітрага Хрыста», кажа вострая і з’едлівая рэпліка Віталія, накіраваная ім у адрас афонскага аскета: «Зане же сам не учился, того ради и нам завидит и возбраняет» [Иван Вишенский 1955:163].

Гэта не спрэчка дзвюх, безумоўна, выбітных асоб. Гэта спрэчка двух светапоглядаў, дзвюх карцін свету, гэта, нарэшце, спрэчка пра перспектыву беларуска-ўкраінскай супольнасці і культуры.

Шлях Іаана Вішэнскага – гэта шлях захавальніка вернасці візантыйскай духоўнай спадчыне, гэта шлях чалавека, паглыбленага ў свет біблейскіх сюжэтаў, гэта шлях у вечнае Сярэднявечча.

Шлях Віталія – гэта шлях служыцеля ўсходне-хрысціянскай традыцыі, арыентаванай на Слова, гэта шлях чалавека, які стаяў ля вытокаў пераацэньвання духоўных каштоўнасцей праваслаўя, гэта шлях уваходжання ў агульнаеўрапейскую гісторыю, у Новы час.

Праз некалькі дзесяцігоддзяў на пачатку сваёй апошняй паэтычнай працы «Сад, поўны кветак» («Вертоград многоцветный») (1676–1680 гг.) Сімяон Полацкі змясціў верш «Вера і справа», у якім абвясціў сваё жыццёвае крэда:

Светилник не елеем, но огнем сияет,
Но огнь сам без елея скоро угасает.
Тако вера не из дел бывает рожденна,
Обаче онех кроме тщетна, умерщвленна.
Веру убо з делесы соединити требе
Хотящым душам жити и быти на небе.

(Цыт. па: [Морозов 1982:185])

Прыхільнік барочнай эмблематыкі, паэт звяртаўся да папулярнага ў сярэднявечнай літаратуры вобраза светача як сімвала дзеяў асветніка, які адтуляе шлях хрысціянскаму чалавецтву ў Царства Бога, сімвала, які з эпохі «Арэапагітык» паўстае як безуладнае і бясконцае ззянне прыгожага і добрага.

У прадмове да іўеўскага выдання «Дыоптры» 1612 г. дзеячы Віленскага брацтва выкарысталі той жа вобраз, назваўшы гэтую працу Віталія светачам, які заззяў над духоўным прыстанкам праваслаўнага хрысціянства. Так паміж двума пакаленнямі славянскіх мысляроў выявілася глыбока сімвалічная духоўная сувязь.

4.6.2. Нацыянальныя ўкраінскія традыцыі

Паказальным для бароказнаўства ў сучаснай Украіне падаецца наступны факт. У пяцітомнай «Гісторыі ўкраінскай культуры», выдадзенай Нацыянальнай акадэміяй навук Украіны, у 3-м томе, прысвечаным XVII–XVIII стст., у першай частцы «Умовы і тэндэнцыі развіцця ўкраінскай культуры» асобны параграф прысвечаны «Феномену ўкраінскага барока»; у той жа час у восьмай частцы «Архітэктура, выяўленчае і дэкаратыўна-ўжытковае мастацтва» пра барока наогул не згадваецца. Так, украінская архітэктура

тага часу апісваецца ў апошняй частцы ў тэрмінах «нацыянальнай традыцыі», «еўрапейскіх форм», «расійскага ўплыву» [Історія 2003: 854]. Як растлумачыць сітуацыю, калі паняцце «барока», якое першапачаткова асацыявалася з пластычнымі мастацтвамі і да апошняга часу практычна толькі з імі, можа ігнаравацца гісторыяй мастацтва, у якой яно ўзнікла, паралельна атрымліваючы ўсё большае значэнне ў даследаваннях у вобласці філасофскіх навук і культуралогіі? На наш погляд, ключ для адказу на гэта пытанне, таксама як і да ўсё нарастаючага імкнення дастасаваць канцэпт барока да нацыянальных традыцый, ляжыць у самой гісторыі канцэпту барока. Ёсць усе падставы ўгледжваць сувязь паміж гэтымі, толькі на першы погляд не звязанымі тэмамі, якія, па нашым меркаванні, абумоўлены як самім феноменам Барока, які нельга памысліць без уплываў, запазычанняў, імпарту мастакоў і інтэлектуалаў, так і канцэптам барока, які атрымаў сваё сённяшняе значэнне дзякуючы жаданню зразумець з яго дапамогай дух пэўнай эпохі і яе гістарычнае значэнне. У далейшым выкладзе мы паспрабуем на падставе гісторыі канцэпту барока і, звяртаючыся да гісторыі даследаванняў украінскага Барока, прадэманстраваць тыя змены ў разуменні канцэпту барока, якія зрабілі магчымай згаданую вышэй сітуацыю; разам з тым такі аналіз здольны не толькі выявіць агульны кірунак даследаванняў у тых абласцях, дзе канцэпт барока актыўна выкарыстоўваецца сёння, але і прадэманстраваць праблемы яго ўжывання ў іх. У якасці папярэдніх нам ўяўляецца магчымым сфармуляваць шэраг пытанняў, якія будуць структураваць далейшы выклад.

Гісторыя канцэпту барока – гэта паказальны прыклад пераняcення канцэптаў з адных абласцей навук пра чалавека, дзе яны ўзнікаюць, у іншыя вобласці гэтых навук ці распаўсюду канцэптаў асобных абласцей навук пра чалавека на бачанне культуры ў цэлым. Акрамя таго, такія перасоўванні канцэпту барока ставяць пытанне пра ўмовы і магчымасці ўжывання інтэлектуальных класіфікацый у гістарычных даследаваннях, пытанне, якое, апроч агульнаметадалагічнага, мае таксама і філасофска-гістарычны аспект, а менавіта магчымасць звядзення шматстайнасці гістарычнай рэальнасці да адной падставы або прасвятленне тых умоў, пры якіх даследчык можа накладваць на гэту гістарычную рэальнасць канцэпты, без якіх ён не можа яе памысліць. Яшчэ адзін важны кірунак сучасных бароказнаўчых даследаванняў – кампаратывістыка,

паколькі традыцыйнае ўяўленне пра барока як пра транс’еўрапейскі, трансканфесійны і транскультурны феномен праблематызуе феномен Барока ў асобна ўзятай нацыянальнай традыцыі, г.зн. немінуча ставіць пытанне пра тое, наколькі барока ў кожнай краіне зводзіцца да запазычання, засваення ўсяго таго, што паўстала за яе межамі. Гэту праблему можна ў рэшце рэшт сфармуляваць наступным чынам: ці не абавязаны мы такому актыўнаму ўзаемапранікненню культур у XVII ст. менавіта сінтэтычнасці ці нават сінкрэтычнасці барока, а калі так, то наколькі можна казаць пра ўкраінскае Барока ці пра рускае Барока? Урэшце ўсе гэтыя пытанні зводзяцца да аднаго: якое месца займае (ці патэнцыйна можа заняць) канцэпт барока ў (уяўленні аб) нацыянальнай традыцыі і наколькі ён карысны для разумення ўкраінска-расійска-беларуска-еўрапейскіх сувязяў таго часу.

Даследаванне магчымасцей аперацыйнага ўжывання канцэпту барока варта пачаць з гісторыі гэтага канцэпту. Такая неабходнасць звязана з тым, што падобныя канцэпты ўтрымоўваюць пласт моўнага і гістарычнага досведу, у якім акумуляваны падыходы часта радыкальна адрозных нацыянальных і інтэлектуальных традыцый. У адрозненне ад шматлікіх іншых канцэптаў, якія, паводле Райнхардта Козелека, прэтэндуюць на разуменне той гісторыі, часткай якой яны з’яўляюцца (як, напрыклад, канцэпт асветы, які мы будзем выкарыстоўваць і ў далейшых параўнаннях), канцэпт барока мае тую асаблівасць, што ён з’яўляецца канцэптам, які ўжываецца да разумення мінулага, умовай магчымасці якога ён не быў. Разважанні з нагоды патэнцый гэтага канцэпту пачынаюцца толькі тады, калі сканчаецца час Барока, з таго моманту, калі падставы эпохі, якой ён належаў, становяцца прадметам гістарычнага асэнсавання. Менавіта дзякуючы гэтаму практычна кожнае пакаленне даследчыкаў змяняе сваё разуменне Барока ў адпаведнасці са сваімі ўласнымі інтэнцыямі. У той жа час, праектуючы свае ўяўленні ў мінулае, даследчыкі не вымяраюць гэтым мінулым сваю сучаснасць, бо канцэпт барока не робіць магчымай гісторыю, якая разгортваецца сёння, ён выкарыстоўваецца толькі для разумення мінулага. Гісторыя канцэпту барока ёсць перш за ўсё гісторыя нашага стаўлення да мінулага і, магчыма, менавіта таму ён становіцца прывілеяваным канцэптам для канструявання ўласнай традыцыі вызначанага перыяду.

Канцэпт барока, змяняючы свае значэнні на працягу ўласнай гісторыі, прайшоў шлях ад грэблівай і адмоўнай характарыстыкі

да «нармалізацыі» барочнага мастацтва і разам з тым ад характарыстыкі асобных твораў мастацтва ці аднаго са стыляў XVI–XVIII стст. да характарыстыкі гэтай эпохі ў цэлым. Першапачаткова гэтае слова ўжывалася для пазначэння ўсяго няправільнага, негарманічнага, нерафінаванага і менавіта ў гэтым сэнсе паняцце «барока» выкарыстоўваецца ў XVIII ст., якое ўсё яшчэ было «стагоддзем Барока». Калі ў сярэдзіне XIX ст. у Германіі ўзнікае Kunstgeschichte, якая пасля падрыву рамантызмам кансенсусу «добрага густу» спрабуе перагледзець гісторыю мастацтваў, слова «barock», у прыватнасці ў Якава Буркхардта, – ужо ў нейтральным, а не ў грэблівым сэнсе, хоць і з захаваннем адмоўнай канатацыі, пазначае апошнюю стадыю рэнесанснага ці антычнага мастацтва, стадыю яго распаду ці заняпаду. Вучань Буркхардта, Хайнрых Вельфлін, у працы «Рэнесанс і Барока» (1888 г.) спрабуе змяніць разуменне феномена Барока, а ў сваёй позняй працы «Асноўныя паняцці гісторыі мастацтва» (1915 г.), якая прэтэндавала на закладанне асноў Kunstwissenschaft – агульнай, пазагістарычнай эстэтыкі, – ён прапануе шэраг фармальных крытэрыяў, якія, фактычна, прывялі да нармалізацыі барочнага стылю. Аднак выкарыстанне канцэпту барока для характарыстыкі мастацтва ці эпохі яшчэ доўгі час працягвала залежаць ад нацыянальных традыцый, у якіх вызначаныя перыяды ці стылі, якія можна назваць барочнымі, кваліфікаваліся адпаведна мясцовым уяўленням, таму барока канкуруе тут з шэрагам іншых вызначэнняў: манерызм, ракако, класіцызм і да т. п. Але ўжо ў другой палове XX ст. Барока пачынае прэтэндаваць на пазначэнне не асобнага стылю ў мастацтве, а цэлай эпохі, якая ўключае розныя стылі.

Гэтыя змены вельмі паказальныя на прыкладзе Францыі – найменш барочнай ці найбольш апазіцыйнай у адносінах да Барока краіне. Тэрмін «барока» зацвердзіўся ў сваім негатыўным значэнні менавіта ў французскай мове, а адтуль, у сілу гегемоніі французскай мовы ў XVIII ст., перайшоў у такім значэнні ў італьянскую і нямецкую мовы. У XX ст. адбываецца зваротны працэс, слова «барока» дзякуючы аўтарытэту нямецкіх гісторыкаў мастацтва вяртаецца ў французскую мову ўжо ў зусім іншым значэнні. Таму сёння ў Францыі, як і ў іншых еўрапейскіх краінах, можна казаць аб XVII ст. як пра эпоху Барока ў тым жа сэнсе, як аб XVIII ст. – як пра эпоху Асветы, дзякуючы чаму выраз «l'âge baroque» пастунова выцясняе спрадвечна французскае паняцце «l'âge classique», пры-

чым класічны стыль, стыль імпрэзы французскага генія, пераходзіць у разрад аднаго з выразаў эпохі Барока. Аднак тэрміны «асвета» і «барока», якія сёння ў сваім дастасаванні да адпаведных эпох успрымаюцца як раўнацэнныя, маюць зусім розныя гісторыі і вобласці ўжывання, пра што сведчыць сама іх гісторыя: у той час, калі Кант даваў знакаміты «Адказ на пытанне: што такое Асвета?» (1784 г.), Русо пісаў у «Дадатку да Энцыклапедыі Дзідро і Даламбера» (1776 г.), што барочная музыка «пазбаўлена гармоніі і поўная дысанансаў». Адпаведна канцэпт барока яшчэ доўга заставаўся ў арсенале адных толькі гісторыкаў мастацтва, тады як Асвета стала прадметам гістарычных, філасофскіх, сацыялагічных рэфлексій. Для таго каб перайсці да пазначэння цэлай эпохі, Барока мусіла выйсці як за межы свайго адмоўнага і негатыўнага вызначэння, так і за межы чыстага мастацтвазнаўства і стаць прадметам філасофска-гістарычных спекуляцый (нават калі спачатку гэта былі разважанні над гісторыяй мастацтва). Таму нельга лічыць выпадковасцю ні тое, што пераацэньванне Барока і выбух барказнаўчых даследаванняў адбываюцца на фоне дыскусій з нагоды «дыялектыкі асветы», лёсаў «праекта мадэрну», ні тое, што ў шэрагу нацыянальных традыцый мастацтвазнаўства тэрмін «барока» выклікае моцны супраціў.

Разам з тым прэтэнзія пазначаць тэрмінам «Барока» перыяд, а не асобны стыль, натыкаецца на шэраг праблем – адначасова, адзіным высілкам, канцэпт спрабуе ахапіць і розныя стылі, і розныя праявы гэтых стыляў у розных краінах. Такая разнастайнасць барочных феноменаў робіць канцэпт барока своеасаблівым індыкатарам разумення шматлікімі сучаснымі даследчыкамі перыяду XVI–XVIII стст., што праблематызуе не толькі канцэпт, але і сам феномен Барока, паколькі патрабуе тлумачэння таго, як стала магчымым распаўсюджанне Барока ў такіх розных краінах і ператварэнне яго ў транс’еўрапейскі феномен. Зыходзячы з гэтага, можна сфармуляваць два тыпы праблем, якія структуруюць выкарыстанне гэтага канцэпту ў даследаваннях культуры XVI–XVIII стст.: праблемы суадносін светапогляду эпохі Барока і яе праяў у мастацтве (дзе назіраецца двухбаковы дэмарш: калі на працягу сваёй гісторыі канцэпт барока праходзіць шлях у адным кірунку, то сённяшнія даследчыя стратэгіі пракладаюць зваротны шлях, і менавіта таму, на наш погляд, у такіх даследаваннях узнікаюць дылемы масавасці і элітарнасці Барока або праблема суадносін мастацтва як свядома

культываванай вобласці, з аднаго боку, і нацыянальнага менталітэту, з іншага боку); а таксама праблемы цэласнасці эпохі Барока, г. зн. разумення сінтэтычнасці яе характару, які абумоўлівае разуменне арыгінальнасці барочных культур і іх узаемаўплываў.

Гісторыя канцэпту барока сведчыць, што легітымізацыя, ці «нармалізацыя», барока як стылю, а з часам і як эпохі адбываецца двума шляхамі: пераходу ад негатыўнага (у лагічным, этычным і эстэтычным сэнсе) апісання барочнага стылю (як пазбаўленага прастаты, гарманічнасці, змястоўнасці) да яго пазітыўнага апісання; пераходам ад характарыстыкі барока як мастацкага стылю да яго характарыстыкі як «стылю мыслення», «стану душы» чалавека, які адпавядае барочнаму «духу эпохі». Паколькі да асноўных негатыўных характарыстак барока як мастацкага стылю традыцыйна належаць яго супярэчлівасць, негарманічнасць, павярхоўнасць, то пры пазначаных вышэй пераходах (якія адбываюцца або паралельна, або, у крайнім выпадку, першы стварае перадумовы для другога) магчымыя як мінімум дзве стратэгіі: першая складаецца ў вызначэнні яго самабытнасці праз цэласны сінтэз разнастайных элементаў, які стварае штосьці новае, тым самым надаючы гэтым элементам іншае значэнне, другая – у прызнанні супярэчлівасці гэтых разнастайных элементаў «звычайнай» самабытнасцю барока, якая адпавядае супярэчлівасці быцця чалавека эпохі Барока. Першая стратэгія абумоўлена гістарычнай цікавасцю даследчыка, жаданнем выявіць гістарычнае ўтрыманне эпохі Барока ў параўнанні з іншымі эпохамі і мае на мэце даць яму вызначэнне як асобнай гісторыка-культурнай эпосе, другая – жаданнем знайсці аснову супярэчлівасці барока, якая мысліцца ўжо як пазітыўная рыса, у супярэчлівасці самаго жыцця (або сённяшніх уяўленняў пра яго), г. зн. у пазагістарычных аспектах быцця чалавека, яго псіхалогіі, яго месцы ў свеце, і мае на мэце апісаць антрапалогію барока па аналогіі з антрапалогіяй сучаснага чалавека.

Рэалізацыя кожнай з гэтых стратэгій непазбежна выводзіць даследчыкаў за межы аналізу пэўных відаў мастацтваў і ставіць іх перад неабходнасцю вырашаць агульныя праблемы гісторыі культуры. Такі пераход, які, па нашым меркаванні, цалкам адпавядае агульнай логіцы развіцця канцэпту барока, можна прасачыць на прыкладзе ўкраінскіх бароказнаўчых даследаванняў. На наш погляд, не будзе перабольшаннем сцвярджаць, што асновы такіх даследаванняў былі закладзены Змітром Чыжэўскім, працы якога

1940–1950 гг. былі перавыдадзены ў незалежнай Украіне. Гэтыя працы ўяўляюць прыклад першай з названых стратэгій, якая ў яго матывуецца неабходнасцю даць станоўчую характарыстыку перыяду паміж Рэфармацыяй (у шырокім разуменні, якое ўключае каталіцкую Рэфармацыю і рэформы Праваслаўнай царквы) і Асветай (у яе розных лакальных і парадыгмальных варыянтах), г. зн. неабходнасцю вызначыць гэты перыяд як арыгінальны і самабытны, насуперак яго традыцыйным негатыўным адзнакам – як перыяду заняпаду, хаосу, рэакцыі, а таксама імкненнем вызначыць месца ўкраінскай культуры другой паловы XVII – першай паловы XVIII ст. у перспектыве новай украінскай культуры. Менавіта ў адказ на гэтыя запыты З. Чыжэўскі звяртаецца да канцэпту барока. Ён падкрэслівае, што «не маючы акрэсленага погляду на ўкраінскую барокавую літаратуру (XVII–XVIII стст.), старая ўкраінская гісторыя літаратуры не магла заўважыць у яе форме і змесце ніякага ўнутранага адзінства і лічыла з-за гэтага яе асноўныя рысы проста выразам нейкай асабістай сваволі, дзівацтва аўтараў. Нягледзячы на добра акрэслены характар светапогляду барокавых пісьменнікаў, старыя гісторыкі ўкраінскай літаратуры і культуры вымяралі ідэалагічны змест барокавай літаратуры маштабамі ўласнага часу. Таму гэту літаратуру асуджалі як «далёкую ад жыцця», чужую інтарэсам народа, «схаластычную» і нікому не патрэбную» [Чижевський 1994:239]. З. Чыжэўскі заклікае перайсці ад аналізу літаратуры, які, па яго меркаванні, быў негістарычным і не ўлічваў кантэкст, да аналізу «эпохі», «светапогляду», г. зн. да аналізу мастацтва ў яго дачыненні да ўласнага часу: «не трэба, усё-ткі, забывацца, што барокавае мастацтва і барокавая паэзія, у прыватнасці, прызначаны не для іншага часу, а менавіта для «людзей барока» [Тамсама:241]. Чыжэўскі падкрэслівае не толькі адзінства часу і яго мастацтва, але і цэльнасць і адзінства перыяду ўкраінскага Барока наогул: «… старое і новае не аб'яднаны тут між сабою прасторава, не проста стаяць побач, а заўсёды ўяўляюць сабой арганічнае адзінства, злучнасць, яны зрасліся ў адзінства на аснове здольнасці творча сінтэзаваць старое і новае, якая эпосе барока ўласцівая так, як здаецца ніякай іншай эпосе» [Чижевський 2005:115]; гэтая цэльнасць у яго пераадольвае вонкавыя супярэчнасці: «… нягледзячы на розніцу культурных... палітычных... і сацыяльных... арыентацый, нягледзячы на розны характар памкненняў, справы і людзі XVII стагоддзя маюць нейкі цэльны характар.»; але, разглядаючы гэту

цэльнасць, Чыжэўскі выносіць за дужкі пытанне яе асновы: «… нас тут будзе цікавіць не пытанне пра тыя падставы, на якіх вырас своеасаблівы стыль гэтай эпохі, не пытанне пра тое, якія «фактары» (сацыяльныя ці нацыянальныя, «матэрыяльныя» ці «духоўныя») ляжаць у падваліне галоўных рыс эпохі, тых рыс, якія мы можам назваць «дамінантамі» часу. Нас будуть займаць галоўным чынам гэтыя дамінанты» [Тамсама:113]. Таму ён звяртаецца не да чыннікаў, а да функцый згаданай вышэй сінтэтычнасці: «… антытэтыка, «дыялектыка» ўтварэння цалкам новага і адраджэнне старога, а, па магчымасці, і «прастарога» праходзіць скрозь усю ўкраінскую творчасць XVII стагоддзя, задача «абнавіць» старое была задачай, якая найперш звяртала на сябе ўвагу «людзей барока» [Тамсама:115].

Такім чынам, неад’емнай часткай гэтай стратэгіі з’яўляецца перанясенне асаблівасцей Барока на ўзровень светапогляду, хоць сам светапогляд тут можа разумецца па-рознаму. Сам па сабе такі пераход абумоўлівае прыкметнае ўнутранае напружанне ацэнак культуры Барока, паколькі перанясенне асаблівасцей мастацкага стылю, які першапачаткова разумеўся як сінтэтычны ці эклектычны, на гісторыка-культурную эпоху ці светапогляд, уласцівы чалавеку той эпохі, якія разумеюцца як прынцыпова цэльныя, ставіць шэраг пытанняў, у прыватнасці з нагоды парадыгмальнага і тыпалагічнага адзінства і разнастайнасці Барока як гісторыка-культурнай эпохі і яе храналогіі; з нагоды абумоўленасці барокавага светапогляду сацыяльна-гістарычным кантэкстам, яго суадносін з іншымі гісторыка-культурнымі эпохамі, яго значэння для нацыянальных традыцый. На наш погляд, у згаданым спачатку параграфе «Феномен украінскага барока» Сяргей Крымскі імкнецца адказаць менавіта на гэтыя пытанні, зыходзячы пры гэтым з таго, што «феномен украінскага барока» складаецца не ў спалучэнні ў азначаную эпоху разнастайных з’яў і не ў аб’яве ўсіх з’яў гэтага часу барочнымі. Лічачы такія дэмаршы недастатковымі, ён падкрэслівае: «… з мэтай уліку і тлумачэння калізій украінскай духоўнасці XVII – сярэдзіны XVIII ст. уяўляецца мэтазгодным вылучэнне барокавай свядомасці як асобнага феномена. Тады ў фокусе разгляду апынецца фактар, які ў гэту эпоху апладняў усе кірункі культуры, нават тыя, якія адрозніваліся ад барока, і тым самым інтэграваў пад яго прыкметамі ўсю разнастайнасць культурнага жыцця ў адзіную духоўную эпоху. Аналіз барокавай свядомасці важны і ў тым

разуменні, што ён дае магчымасць прасачыць сувязь украінскага барока з украінскім нацыянальным менталітэтам, на аснове якога ўздымалася прафесійная культура» [Історія 2003:71]. У выніку С. Крымскі прыходзіць да высновы, што гэта прафесійная «барочная культура ва Украіне сведчыць пра экзістэнцыяльнае разуменне мастацтва і прынцыпу прыгажосці, якія былі архетыпічнымі для ўсяго ўкраінскага менталітэту» [Тамсама:74]. Калі З. Чыжэўскі ўстрымліваўся казаць пра падставы феномена Барока, то С. Крымскі імкнецца вызначыць гэтыя падставы як асаблівасці ўкраінскага Барока: «… да асаблівасцей украінскага барока варта аднесці тую акалічнасць, што культурны кантэкст яго развіцця выходзіў далёка за межы барокавага кірунку заходнееўрапейскай культуры. Адгэтуль не вынікае, што ўкраінскае барока было механічным кангламератам розных культур. Універсальнасць барока ва Украіне азначала толькі тое, што яно, не маючы рыс чыстага культурнага кірунку, падпарадкоўвала адзінай сістэме барокавага менталітэту жыццёвыя, культурныя і нацыянальныя каштоўнасці сваёй эпохі» [Тамсама:93].

Логіка звароту да феномена Барока дазваляе сцвярджаць, што менавіта канцэпт барока, які ўключае адначасова «няправільнасць» і ўніверсальнасць, з'яўляецца выдатнай асновай для фарміравання нацыянальных версій універсальнай культуры, злучэння нацыянальных традыцый з агульнаеўрапейскай гісторыяй культуры. Гэта становіцца магчымым таксама таму, што канцэпт барока дае магчымасць «урэгуляваць» пытанне ўзаемных сувязей і ўзаемаўплываў культур, пытанне надзвычай важнае для ўсходнееўрапейскага рэгіёна, які менавіта ў эпоху Барока апынуўся ўцягнутым у агульнаеўрапейскую арбіту. Дзякуючы яму можна не драматызаваць суадносіны заходніх уплываў і айчынных традыцый, сінтэтызм Барока робіць магчымым злучыць і тое і другое. Але пры ўжыванні канцэпту барока для канструявання нацыянальных традыцый мы маем эфект падвойнага дзеяння. З аднаго боку, канцэпт барока прапануе форму, дзякуючы якой становіцца магчымым стварэнне нацыянальных версій у рамках агульнаеўрапейскага Барока, з іншага боку, ён ставіць пад пытанне нацыянальную аснову такіх версій, паколькі дэманструе ўплывы, запазычанні і гэтым пагражае эвалюцыянісцкаму або монагенетычнаму разуменню гісторыі культуры.

Такая асаблівасць Барока, як яго сінтэтычнасць ці сінкрэтычнасць, абвастрае яго ацэнкі з пункту гледжання нацыянальнай

культуры, дзе базавымі з’яўляюцца крытэрыі самабытнага/чужароднага, адпаведнасці/адыходу ад нацыянальных традыцый. Калі Барока бачыцца як самабытная эпоха, якая аб’ядноўвае дасягненні папярэдніх эпох у цэласным сінтэзе, тады паўстае пытанне пра яе суадносіны з іншымі еўрапейскімі эпохамі і нацыянальнай традыцыяй. Такім чынам узнікае «дыялектыка» Барока: з аднаго боку, Барока – гэта культура абнаўлення старога, з іншага боку, Барока – гэта культура, якая стварае мала новага ў параўнанні з тымі эпохамі, на сінтэз якіх прэтэндуе. Гэтае напружанне прысутнічае не толькі ў тых ацэнках, якія эпоха Барока атрымала на працягу гісторыі яе даследавання. Разуменне прыроды гэтага напружання дае магчымасць зразумець крытыку барочнай культуры з боку яе сучаснікаў як унутраную крытыку, не адносячы яе да барацьбы старога з новым ці да барацьбы цывілізацый. Гульня логік своеасаблівага/чужароднага, новага/старога, уласцівая культуры Барока, праймае і ўкраінска-расійскія сувязі гэтага часу. Драматызм сустрэчы ўкраінскай і расійскай культур эпохі Барока ў значнай меры тлумачыцца гэтымі логікамі – украінцы, што атрымалі заходнюю адукацыю і прыязджалі ў Расію, успрымалі расійскі ўклад з пазіцыі «этналагічнай» усталёўкі – як невуцтва, адсталасць, праецыруючы на расійскую рэчаіснасць сваё стаўленне да ўласнага непасрэднага мінулага; расіяне ўспрымалі дзейнасць вучоных-украінцаў таксама з пазіцыі ўласнага мінулага – як наватарства, прытрымліванне чужых традыцый, адступленне ад старажытнага ўкладу, які лічыўся адзіна магчымым разуменнем праваслаўя. Унутраны канфлікт кожнай культуры таго часу быў памножаны канфліктам знешнім, які можна назваць знешнім толькі ўмоўна, бо абедзве культуры ўспрымалі адна адну як свой патэнцыйны варыянт. Гэтыя канфлікты, з пункту гледжання прынятай схемы барочнай культуры і разважэння ўдзельнікаў, з’яўляюцца, хутчэй, структурнымі, але структура гэтых канфліктаў сама па сабе яшчэ не адкрывае іх гістарычнага значэння. Так, успрыманне ўкраінска-расійскага культурнага канфлікту XVII–XVIII стст. як барацьбы старога з новым безумоўна з’яўляецца спрашчэннем, незалежна ад расстаноўкі акцэнтаў, але такім жа спрашчэннем з’яўляецца і ўспрыманне ўнутранага канфлікту кожнай з культур, дзе старое і новае атаясамляюцца з гістарычнай схемай перадавога і адсталага – тут за кожнай катэгорыяй кожны раз замацоўваецца значэнне ў рамках ацэнкі ўсёй сістэмы культуры ў цэлым. Для таго каб адысці ад па-

добных ацэнак з пункту гледжання прагрэсісцкай ці цывілізацыйнай парадыгмаў, варта, на наш погляд, перафармуляваць элементы гэтых дыскусій у шырокім гістарычным кантэксце. Гэты структурны канфлікт, які быў унутраным для кожнай з культур, пераносіўся кожнай з іх ва ўзаемаадносіны з іншай пастолькі, паколькі яны разглядалі адна адну скрозь прызму ўзаемадапаўнення ці ўзаемавыключэння. З мэтай пазбаўлення ад падобных схем варта, на наш погляд, адысці ад уяўленняў пра монагенетычнасць культур той ці іншай эпохі і паспрабаваць разгледзець кожную з іх як гетэрагенную, г. зн. сфарміраваную пад уплывам разнастайных фактараў ці адносна гэтых фактараў. Пасоўванню ў гэтым кірунку дапаможа вывучэнне Барока ў кантэксце іншых еўрапейскіх эпох. Напрыклад, абраная намі для параўнання з самага пачатку эпоха Асветы была такой жа агульнаеўрапейскай з'явай, як і Барока, але яе ўніверсалізм быў хутчэй «татальным», ён выключаў усё «няправільнае», тады як універсалізм Барока – «федэратыўны», сінкрэтычны, таму падыход да канструявання культур перыяду Барока пры дапамозе мадэляў, выпрацаваных у рамках Асветы ці непасрэднай рэакцыі на яе, з'яўляецца ў прынцыпе некарэктным. Адмовіўшыся ад падобных прыёмаў, мы зможам разглядаць як унутраныя напружанні кожнай з культур, так і іх сувязі паміж сабой па-за схематыкай вышэйшага/ніжэйшага, перадавога/адсталага. Тады, магчыма, нацыянальныя версіі Барока будуць успрымацца не толькі скрозь прызму эвалюцыі нацыянальных традыцый, хоць менавіта такое бачанне і было заахвочвальным чыннікам «адраджэння» Барока ў ХХ ст.

4.6.3. Барочная тэорыя сінтэзу ідэйна-палітычных і рэлігійна-філасофскіх традыцый Усходнеславянскага арэала і Заходняй Еўропы ў творчасці мысляроў Кіева-Магілянскай калегіі

Да пачатку XVII ст. Вялікае Княства Літоўскае, перажыўшы дзве знакавыя падзеі сваёй гісторыі – уступленне ў палітычны саюз з Рэччу Паспалітай і заключэнне царкоўнай уніі з Ватыканам, пакутліва шукала новае аблічча дзяржавы.

Барока ў гэтую эпоху пакінула межы сваёй духоўнай радзімы – лацінскага свету – і накіравалася ў новыя абшары. Унікальная геапалітычная і рэлігійна-культурная сітуацыя Вялікага Княства Літоўскага дазволіла заходняй госці здабыць у праваслаўным

асяроддзі не толькі ворагаў, але і шматлікіх сяброў. Спрадвеку гэта зямля ўяўляла сабой культурнае поле, дзе давалі плён духоўныя плады заходнехрысціянскай і ўсходнехрысціянскай цывілізацый. На працягу стагоддзяў тут ішла бесперастанная змена дыялогу і проціборства, эпох росквіту ідэй верацярпімасці і разнадумнасці і эпох панавання грознай і суровай артадоксіі.

Аднак змена статусу ідэйнай чужаземкі на становішча «свойскага» культурнага прадукту адбывалася ў вельмі складаных гістарычных умовах. На пераломе стагоддзяў пацьмянела яркасць фарбаў Рэнесансу, загаснуў індывідуалістычны парыў пратэстанцызму. Уладаром думак становіцца Контррэфармацыя. Здзіўленая найцяжэйшай маральнай і духоўнай хваробай, зазнаючы каласальны палітычны ціск улад, небывалы націск езуітаў і ўніятаў, Праваслаўная царква імкліва губляла сваіх прыхільнікаў. Усё больш сцвярджалася думка пра тое, што ўсходняе хрысціянства ў Польска-Літоўскай дзяржаве чакае немінучая згуба.

Ужо ў першай палове «пераходнага стагоддзя» трагічны лёс двух апосталаў праваслаўя і каталіцызму – Афанасія Філіповіча і Іасафата Кунцэвіча – даў ясна зразумець грамадству, што Вялікае Княства Літоўскае ніколі не зможа стаць ні абсалютна ўсходняй, ні абсалютна заходняй дзяржавай Еўропы. У гэтай сітуацыі самым цяжкім быў пошук «сярэдняга» гістарычнага шляху. Ні ўніяцтва Іпація Пацея, ні ўніверсалізм Мялеція Сматрыцкага, ні кансерватызм брацтваў не маглі стаць асновай для стварэння ўсееўрапейскай культурнай цэласнасці. Знакам складанай «гармоніі» Захаду і Усходу Еўропы эпохі Барока з’явіліся ідэі рэлігійнага і культурнага сінтэзу. Яе творцы – Пётр Магіла, яго паплечнікі і іх духоўнае тварэнне – Кіева-Магілянская калегія.

Час Пятра Магілы – гэты час, калі стараславянская культура Вялікага Княства Літоўскага, прайшоўшы праз глыбокі крызіс, набыла новае дыханне. Праваслаўная эліта, імкнучыся задаволіць інтэлектуальную смагу, з нябачанай хуткасцю авалодвала навінкамі заходнееўрапейскай культуры. Мудрагелісты палітык, выдатны царкоўны дзеяч, цвярозы і разважлівы ідэолаг, Пётр Магіла па праве стаў заснавальнікам і натхняльнікам руху за абнаўленне арганізацыйных і ідэйна-культурных асноў праваслаўнага веравызнання. Яго значэнне для лёсаў не толькі Еўропы XVII ст., але і сучаснага свету сапраўды цяжка пераацаніць. Сцішаючы ўсплёскі артадоксіі, кіева-магілянскі духоўны агмень пашыраў культурныя

зносіны, саслабляў уладу шматвяковых традыцый хрысціянскай нязгоды. Беларуска-ўкраінскія «інтэлігенты» барочнай эпохі не пазбыліся рэнесанснага культу ўніверсальных ведаў. Іх жаданне валодаць славай, вучонасцю і зямным камфортам давала ім сілы для пераадолення дзяржаўных і канфесійных межаў, для навучання ў праваслаўных, каталіцкіх, а часам і пратэстанцкіх навуковых цэнтрах як у Рэчы Паспалітай, так і ў Германіі, Італіі і нават у Францыі. У XVII ст. імкненне да ўзаемнага сінтэзу авалодала розумамі ўсяго хрысціянскага свету. На вачах людзей эпохі Барока нараджалася новая агульнаеўрапейская культура.

Якія ж рысы дазволілі барока набыць славу ўсееўрапейскага культурнага стылю?

Мабыць, самым важным было тое, што барока ўжо на ранняй стадыі свайго духоўнага жыцця пачало пазбаўляцца ад звання ахоўніка каталіцкіх рэлігійных цвярдынь. Праблематыка і стылістыка новай культурнай плыні былі прасякнуты небывалай для Сярэднявечча шыратой, хрысціянская вобразнасць лёгка ўжывалася з антычнай, а адкрытасць да дыялогу дазволіла яму стаць прывабным суразмоўцам для разнастайнага нацыянальнага, рэлігійнага і сацыяльнага асяроддзя. Аднак «урастанне» барока ў культурную глебу праваслаўя было вельмі няпростай з'явай. Нярэдка ідэі барока выклікалі адрынанне, а часам і ўступалі ў канфлікт з нацыянальнай традыцыяй, перажываючы ў выніку глыбокае перайначванне.

Рэлігійна-філасофская думка кіеўскіх прафесараў ахоплівала шырокі спектр настрояў думак, якія адлюстроўвалі ўнутрана супярэчлівы, пераломны характар перажываемай імі эпохі – ад хрысціянскага неаплатанізму і схаластыкі да вучэнняў Рэнесансу, Рэфармацыі і ранняй Асветы. У культурны ўжытак кіеўскіх кніжнікаў апроч традыцыйна-хрысціянскага багаслоўскага арсенала – Бібліі, патрыстыкі, грэка-візантыйскай духоўнасці з асабліва шанаванымі ў праваслаўным свеце сачыненнямі Псеўда-Дыянісія Арэапагіта, прац найслыннейшага заходняга тэолага Томаша Аквінскага – уваходзілі творы шматлікіх мысляроў і навукоўцаў эпохі Адраджэння і Барока – Э. Ратэрдамскага, Р. Агрыколы, П. Пампанацы, Дж. Скалігера, Л. Валы, М. Каперніка, прадстаўнікоў неастаіцызму і неасхаластыкі – Ю. Ліпсія, Ф. Суарэса і інш.

Характэрнымі рысамі светапогляду кіеўскіх мысляроў былі высокая ацэнка чалавечага розуму, імкненне рацыянальна абгрунтаваць прадметы багаслоўя, узвышэнне чалавечай асобы.

Гуманістычныя павевы спрыялі вывучэнню і выкладанню ў Кіева-Магілянскай калегіі рыторыкі, граматыкі, паэзіі, гісторыі і маральнай філасофіі. У аснову курсаў рыторыкі і паэтыкі кіеўскія прафесары паклалі традыцыі антычнага і заходнееўрапейскага красамоўства. Іх аўтарытэты, нароўні з Арыстоцелем, Цыцэронам, Квінтыліянам, Гарацыем і Авідзіем, – Я. Пантан, Ш. Шымановіч, С. Арыхоўскі, М.-К. Сарбеўскі, іншыя выбітныя тэарэтыкі гуманізму і барока. У падручніках па рыторыцы і паэтыцы кіеўскія мысляры выкладалі не толькі тэорыі эстэтыкі, але і свае антрапалагічныя погляды, этычныя і палітычныя канцэпцыі, гістарыясофскія ідэі.

У лекцыйных курсах кіеўскіх прафесараў склалася барочная канцэпцыя паэтычнага мастацтва як богаўгоднай працы, якая мае высокую сацыяльную і маральную каштоўнасць [Панченко 1973:167–193]. Развіваючы рэнесанснае разуменне Слова як «веды» і «дабрадзейнасці», мысляры калегіі расцэньвалі сваю асветніцкую місію падобна апостальскай, «прароцкай». На іх думку, авалоданне вучонасцю, «кніжным розумам», гарантуе літаратару валоданне ісцінай.

У адным шэрагу са сцвярджэннем навукоўцамі Кіева-Магілянскай калегіі высокай годнасці літаратара – рашэнне імі фундаментальнай для сярэднявечнай філасофіі праблемы свабоды волі [Ничик 1978:206–210]. Разглядаючы дынаміку чалавечай асобы, кіеўскія прафесары меркавалі, што Боскі Провід не выключае свабоды волі, волі выбару. Аднак у адрозненне ад прыхільнікаў тамісцкага этычнага інтэлектуалізму кіеўскія мысляры пастулявалі не прымат розуму над воляй, а іх узаемадзеянне, узгодненасць чалавечай волі з розумам.

Упадабаная тэма барока – пошук разгадкі лёсу чалавека па-за самой чалавечай асобай. У філасофскім курсе Інакенцыя Гізеля гэты барочны матыў знайшоў свой выраз у паняцці «ўмовы месца». Не толькі свабодная воля, але і навакольнае асяроддзе, і ўспадкаваны ад бацькоў талент прадвызначаюць зямны шлях чалавека [Стратий 1981:131]. Першараднае значэнне ў актуалізацыі прыродных здольнасцей індывіда прафесары калегіі адводзілі навучанню і выхаванню, паўтараючы думку Гарацыя пра тое, што натуральны геній і навукі павінны спалучацца ўзаемна [Иваньо 1981:77].

Крызіс феадальных этычных каштоўнасцей паклаў пачатак змене крытэрыяў адзнакі чалавека. У лекцыйных курсах узнікалі ўяўленні, якія вызначалі гонар, славу і годнасць асобы праз улас-

ныя заслугі, а не праз прыналежнасць да таго ці іншага саслоўя або карпарацыі [Ничик 1978:209]. Уплыў ідэалогіі Рэфармацыі на этычныя погляды кіеўскіх мысляроў адбіўся ў іх імкненні да адраджэння ідэй і ідэалаў першапачатковага хрысціянства.

Гістарыясофскія канцэпцыі кіеўскіх навукоўцаў складаліся ў форме арыгінальнага сінтэзу філасофіі гісторыі свецкага гуманізму з ідэяй агульнарускага адзінства, якая ўзыходзіла да эпохі Кіеўскай Русі. Па меры ўзмацнення Маскоўскай дзяржавы гэта гістарыясофская дактрына прыняла аблічча ідэі ўзнаўлення ўсходнеславянскай праваслаўнай дзяржавы.

У ранні перыяд існавання калегіі грамадска-палітычная і культурная своеасаблівасць эпохі стала прадметам глыбокага асэнсавання ў філасофіі гісторыі Пятра Магілы [Человек и история... 1987:122–131]. У яго канцэпцыі традыцыйная хрысціянская эсхаталогія набыла форму сацыяльнай утопіі.

Трактат Пятра Магілы ўтрымоўвае нямала тэарэтычных усталёвак, якія ўзыходзілі да антычнай палітычнай думкі. Гэта – ідэя патрыярхальнай манархіі, якая палягае на арыстоцелеўскім прыпадабненні сям'і і дзяржавы, пастулат пра законаадпаведнасць моцнай дзяржаўнай улады, платонаўская ідэя адукаванага і мудрага цара-філосафа, што ўяўляе сабой узор набожнасці і ўсіх дабрадзейнасцей для падданых.

Аднак пад пяром Пятра Магілы гэтыя агульныя ідэі атрымалі арыгінальную інтэрпрэтацыю, апярэдзіўшы ідэалагічныя контуры дактрыны асвечанага абсалютызму. Зыходзячы з найбольш важнай гуманістычнай ідэі пра неабходнасць адмовы ўсіх грамадзян, і ў першую чаргу манарха, ад сваіх асабістых інтарэсаў у імя служэння грамадскай выгодзе, Пётр Магіла надаваў вялікую ўвагу маральна-практычным асновам дзейнасці валадара і функцыянавання дзяржаўных і царкоўных інстытутаў.

У канцэпцыі кіеўскага мысляра галоўная крыніца маральных паводзін манарха – мудрасць. Гарантам сацыяльна дабратворнага ажыццяўлення функцый унутранага кіравання, суда, заканадаўства Пётр Магіла абвясціў асабістыя якасці падданых, а не страх Божай помсты або арыстакратычнае паходжанне і саслоўна-карпаратыўную прыналежнасць прэтэндэнтаў на дзяржаўныя пасады.

Ідэальны ўладар уяўляе сабой носьбіта «праўдзівай веры», клапатлівага апекуна цэркваў і вучэльняў, распаўсюджвальніка асветы і высокай маралі. Самая важная запаведзь кіравання ідэальнага

манарха – апора на мудрых дзяржаўных дзеячаў і прадстаўнікоў духавенства.

Гістарыясофскія погляды Пятра Магілы знайшлі сваё развіццё ў лекцыйных курсах Іосіфа Канановіча-Гарбацкага і Інакенція Гізеля. Абапіраючыся на вучэнне манархамахаў Сярэднявечча і Адраджэння, яны прызнавалі права народа паўстаць супраць тырана, які топча справядлівасць, і пазбавіць яго ўлады [Ничик 1978:228].

4.6.4. Асветніцкі рух полацкага праваслаўнага манаства (Ігнат Іяўлевіч, Епіфаній Славінецкі)

Ідэя служэння справе хрысціянскай асветы асвячала жыццёвы і творчы шлях шматлікіх пакаленняў выпускнікоў Кіева-Магілянскай калегіі. Уведзены ў сан ігумена Полацкага Богаяўленскага манастыра самім Пятром Магілам, былы прафесар Кіева-Магілянскай калегіі Ігнат Іяўлевіч стаў натхняльнікам культурна-асветніцкага руху ў Полацку.

Творчасць Ігната Іяўлевіча, яго найбліжэйшага паплечніка Філафея Утчыцкага і кніжнікаў Полацкага літаратурнага гуртка, стваральнікаў прывітальных прамоў, дэкламацый і панегірычных «вершаў», прысвечаных расійскаму самадзержцу, – знак велізарнай ролі кіева-магілянскіх духоўных традыцый падчас рускага «вяртання ў Еўропу».

На жаль, гісторыя пакінула нам не так шмат сведчанняў жыццёвага і творчага шляху полацкіх духоўных падзвіжнікаў – рэдкія рукапісы, скупыя згадванні сучаснікаў. Аднак да гонару беларускай, расійскай і ўкраінскай навуковай думкі варта аднесці тое, што імёны гэтых асветнікаў, царкоўных і грамадскіх дзеячаў не былі аддадзены забыццю.

Нямала каштоўных біяграфічных звестак і матэрыялаў пра дзейнасць Ігната Іяўлевіча і Філафея Утчыцкага ўтрымоўваецца ў працах В. І. Аскачэнскага, А. І. Бялецкага, М. І. Прашковіча, І. В. Саверчанкі, К. В. Харламповіча, І. А. Чыстовіча і інш. [Аскоченский 1856; Белецкий 1928; Прашковіч 1964a,b; Саверчанка 1992; Харлампович 1898; Чистович 1884]. Даследчымі высілкамі навукоўцаў з глыбіні стагоддзяў выняты плады духоўнай творчасці полацкіх кніжнікаў – аўтабіяграфічная зацемка Ігната Іяўлевіча [Голубев 1886:74–79 (дадат.)], яго прывітальныя прамовы [Древняя ... вивлиофика 1788:309 і інш.], выступленне на саборы 1660 г. па справе Патрыярха Нікана

[Патриарх Никон 2004] і дзве дэкламацыі Філафея Утчыцкага [Прашковіч 1964b:149–157; Хрэстаматыя ... 1959*]. У навуцы не раз рабіліся спробы асэнсавання светапогляду дзеячаў полацкага культурна-асветнага руху XVII ст. [Майков 1889:7–8; Татарский 1886:48; Пузиков 1958; Пузиков 1962; Прашковіч 1964a; Прашковіч 1964c; Прашкович 1965; Робинсон 1973; Робинсон 1974:32–36; Саверчанка 1992:59–60]. Але і ў нашы дні сівая старажытнасць захоўвае сваё зачараванне неразгаданай таямніцы, прыцягваючы да сябе сучасных даследчыкаў мінуўшчыны.

Ключ да пранікнення ў асабісты і творчы свет манастырскіх кніжнікаў – усведамленне іх як актыўных удзельнікаў шматвяковага гістарычнага дзейства, якое сілкуецца ўнікальным становішчам Беларусі «на мяжы двух светаў, дзвюх культур» (В. Ластоўскі). Вакол ментальнай восі, пакліканай да жыцця гэтай універсальнай еўрапейскай гісторыка-культурнай сітуацыяй, гэтак жа як і ў папярэднія стагоддзі, вярцеліся і падзеі XVII ст. Яны, у сваю чаргу, нараджалі непаўторную «экзістэнцыю» ўцягнутых у вір гістарычнага жыцця дзейсных асоб. Зыход Адраджэння і Рэфармацыі, сцвярджэнне ў Рэчы Паспалітай новага каталіцкага місіянерства, літаратурная палеміка адэптаў усходняга і заходняга хрысціянства, грамадскія і царкоўна-рэлігійныя канфлікты, дзейнасць Пятра Магілы і яго паплечнікаў, нарэшце, войны Польска-Літоўскай дзяржавы з суседнімі дзяржавамі – такія галоўныя складнікі сацыяльнай, палітычнай і культурнай атмасферы жыццёвага і творчага шляху Ігната Іяўлевіча, Філафея Утчыцкага і іх вучняў.

Значэнне творчасці беларускіх кніжнікаў падчас еўрапеізацыі Расіі цяжка пераацаніць. Галоўны здабытак праваслаўнай «інтэлігенцыі» Рэчы Паспалітай – еўрапейскія веды і еўрапейскі далягляд – выклікалі ў розумах і душах рускіх улад, якія яшчэ далёка не вызваліліся ад магіі «візантынізму», не толькі пачуцці бурнай радасці і неапісальнага захаплення. Але ідэя еўрапейскай дзяржавы адукаванага абсалютызму, якая ледзь пазначылася пасля Смуты на разумовым гарызонце Маскоўскай дзяржавы, пакідала ўсё менш шанцаў для захавання ідэалагічнай «некранутасці» гістарыясофскай дактрыны Філафея пра Маскву як «Трэці Рым».

Ледзь не ва ўнісон з антынамізмам расійскага духу гучалі драматычныя хістанні беларускага менталітэту. Пра тое, што адбывалася

* Дэкламацыя, змешчаная ў «Хрэстаматыі», верагодна, памылкова прыпісана Сімяону Полацкаму.

ў гэту эпоху ў душы праваслаўнага клірыка-інтэлектуала Рэчы Паспалітай, добра відаць з характарыстыкі поглядаў Пятра Магілы, дадзенай К. В. Харламповічам: «Урэшце пытанне пра характар адносін Пятра Магілы да Масквы мы так бы вырашылі: не аддаючы безумоўнай перавагі польскаму палітычнаму і грамадскаму ладу перад Маскоўскай дзяржавай з яго жорсткасцямі, неабмежаванай самаўпраўнасцю і невуцтвам, таму што праявы апошняга былі і ў Польшчы, Магіла тады толькі і пастолькі быў цалкам на баку польска-літоўскай, калі ўрад забяспечваў грамадзянскія і рэлігійныя свабоды сваім падданым праваслаўным, і чым больш яны прыціскаліся, тым мацней ён сваімі сімпатыямі імкнуўся да Масквы, якая для яго, як і для многіх іншых, з’яўлялася апошнім сховішчам» [Харлампович 1914:50].

Кніжнікі Богаяўленскага манастыра, якія віталі маскоўскага цара і яго світу ў 1656 г. у Полацку, былі аднымі з першых, хто заклаў першыя камяні ў падмурак новай афіцыйнай ідэалогіі Расійскай дзяржавы.

Вонкава – у формулах тытулаў, прывітанняў, услаўленняў – тэакратычная канцэпцыя царскай улады як імітацыі ўлады Бога, сярэднявечны вобраз венцаносца – Хрыстовага ваяра, выканаўцы волі і наканаванняў Усявышняга, культ Маскоўскай дзяржавы як заступніцы і абаронцы хрысціянскіх народаў, тэма «богаахаванасці» і правідэнцыйнай прызначанасці Расіі да сусветнага «выратавання» захоўваюць у дэкламацыі манастырскіх пісьменнікаў звыклы для слыху ўсходніх гасцей светапоглядны кантрапункт:

Жий, другий Константине, вторий Владимеру,
Разшыр православную во всех краях веру.
Церков тя ныне, цару восточный, лобзает,
Пришестием бо ся тя от враг свобождает.
Лобзает и отчыный Полоцк нареченный,
Град твой, благочестием ясно просвещенный.
Лобзает вся Росия, Белая з Малою,
Веры просветившися светом под тобою.
Боже в Тройцы единый, на враги победу
Царю нашему даруй, паки нас во беду,
Во беду супостатом не предаждь до конца.
Да светит всем свет веры, паки станет солнца.

[Симеон Полоцкий 1990:28]

Полацкія паэты, называючы цара «всея Великия и Малыя и Белыя России самодержцы», безумоўна, не маглі ведаць, што дыпла-

матычны поспех Ф. М. Рцішчава, які прымусіў польска-літоўскага гетмана П. Сапегу ў дакументах на царскае імя напісаць поўны новы тытул, быў расцэнены ў Маскве як гераічны чын [Робинсон 1973:300]. Але, і не быўшы пасвечанымі ў «таямніцы рускага двара», яны дзейнічалі як заўзятыя візантыйскія віртуозы ліслівых прамоў і панегірыкаў. Сугучна настроям рускага цара, які ў адпаведнасці з ідэяй Сусветнай святой дзяржавы адкрыта прэтэндаваў на польскі пасад і далучэнне да Расіі «на вечныя часы» Лівоніі, Літвы, Белай і Малой Русі, Ігнат Іяўлевіч заяўляў: «Православию Белороссийскому имети по тме свет, по власти, зело враждующей на благочестие, видети царя Великаго Государем не токмо Малыя и Белыя России, но всего победами прежде повсюду славнаго Королевства Польскаго и Великаго княжения Литовскаго, ревнующим по благоверии вельми велико дело есть, и благодарственных всяких молитв достойно» [Древняя ... вивлиофика 1788:320–321]. Не забыўся полацкі кніжнік падкрэсліць і традыцыйнае «візантыйскае» рабалепства: «Паки Тя смиренныи старцы, присныи, непотребнии Ти раби, и недостойнии богомольцы лобызати дерзаем, Православный, Богом избранный, Богом венчанный, Богом хранимый, Христолюбивый Царю» [Тамсама:316–317].

Аднак паволі ў мастацкую тканіну твораў полацкіх пісьменнікаў, насычаных топікай «трэцірымізму», уваходзяць новыя светапоглядныя тэмы. У іх гучаць культурныя ідэалы Антычнасці і ўсходнеславянскіх палітыка-прававых ідэй, якія ніколі не паміралі ў Вялікім Княстве Літоўскам, але былі прысуджаныя да духоўнай смерці ў Расіі венцаносным валадаром Іванам Грозным. Царская пропаведзь аднаасобнай абсалютнай улады вяла рускае самадзяржаўе ў абдымкі ўсходняй дэспатыі, дзе падданыя могуць спадзявацца толькі на літасць манарха і дзе сама думка пра адказнасць улады выглядае бясспрыкладным святатацтвам і блюзнерствам.

Антычна-эліністычныя традыцыі, рымская дзяржаўнасць і хрысціянства сталі ідэйна-культурнай глебай, якая дала жыццё афіцыйнай візантыйскай палітычнай тэорыі [Культура Византии 1984: 98–118]. Цэнтральнае месца ў ёй адыгрывала грэчаская ідэя таксісу – «ідэальнага грамадскага парадку», якая набыла хрысціянскае аблічча ў працах Псеўда-Дыянісія Арэапагіта. Тэма «арэапагітычнага корпусу» – свет як вечная гармонія зямной і нябеснай іерархій. Ідэал грамадства і дзяржаўнага ладу – строгі іерархічны парадак, нябачна звязаны з Боскім, нябесным парадкам. Улада Пантакратара –

«Айца Нябеснага» – дасканалы ўзор кіравання аўтакратара – зямнога айца сваіх падданых, а нябесная іерархія анёлаў – ідэальны правобраз зямной іерархіі людзей.

«Подай же Ти, Христе Царю, и во времена грядущая, яко Восточней вере святой православной ревнивому Строителеви, Благоверному Царю нашему, со Благоверною и Христолюбивою Царицею и Великою Княгинею, Мариею Ильиничною; со Благоверным и Богом хранимым Царевичем и Великим Князем, Алексием Алексиевичем; со Благоверными Царевнами и Великими Княжнами, с Отцем Отцов, а своим богомольцом, Святейшим Патриархом Никоном, с Митрополиты, Архиепископы, Епископы, Архимандриты, Игумены и со всем освященным Собором; со Князи, Бояры, воинством православным, с нами недостойными Ти раби и богомольцы, и со всяких чинов православными людми, не токмо на Королевстве Польском и Великом Княжении Литовском, но на иных многих (очищающе их от тмы иноверия, от мрака ересей прелестных) долговременно царствовати при благословении Господнем, и всяких временных душеспасительных желаний» [Древняя ... вивлиофика 1788:322], – усклікаў Ігнат Іяўлевіч у сваёй вітальнай прамове, не толькі цешучы самалюбства маладога рускага цара, які ўявіў сябе ўладаром Сусветнай айкумены, але і нагадваючы яму пра адказнасць самадзержца перад Богам за захаванне зямной гармоніі.

Разам з тым, не робячы замаху на канцэпцыю «богаабранасці» манарха, падзяляючы культ набожнага, дабрадзейнага, хрысталюбнага спадара, полацкі кніжнік адважваўся нагадаць цару пра тое, што ён не толькі «пастаўлены Богам», але ёсць сімвалам і гарантам росквіту зямнога хрысціянскага грамадства, даручанага яму нябеснымі сіламі. З гэтымі развагамі Ігната Іяўлевіча арганічна звязана ўзнікшая ў яго прамовах тэма «філосафа на троне». Уваскрашаючы антычны вобраз ідэальнага валадара, пісьменнік казаў пра царскую мудрасць, пра законнасць, разумнасць і справядлівасць манархавага кіравання, пра вышэйшую мэту венцаносца – дасягненне «агульнай дабroты» падданых.

Інакш і быць не магло. Альфа і амега светапогляду полацкіх кніжнікаў – духоўнасць. Усамотненае сузіральніцтва ўсходніх пустэльнікаў, містычная зачараванасць рускага парафіяніна неабсяжнымі абшарамі Маскоўскага царства, памножаная на месіяністкі пафас ідэолагаў будучай імперыі, калі і выклікалі водгук у душы манастырскіх «інтэлектуалаў», то хутчэй рытуальны. Духоўнасць

палачан – дынамічная, неймаверная без гуманітарнай вучонасці, мастацкай творчасці і асветнага падзвіжніцтва. Насельнікам келляў ніколькі не чужое імкненне манаства «скарыць свет для Царквы», якое ўзыходзіла да лацінскіх вытокаў. Аднак ні культ экспансіянізму, ні ўтрыраваны рацыяналізм, ні звышгнуткі «практыцызм», якія гэтак часта пазбаўлялі каталіцкае хрысціянства таямнічага зачаравання святасці, не закранулі духоўны космас полацкіх асветнікаў. Іх ментальнасць захоўвае і сардэчнасць, і жывое пачуццё, і містычную «саборнасць» праваслаўя, захаваных у дэкламацыі Філафея Утчыцкага. Яна прасякнута культам Багародзіцы як «выратавальніцы» і нябеснага абаронцы Полацка, пераплеценым з культам самадзержца – зямнога ўладара і заступніка ўсяго ўсходнехрысціянскага свету:

Радуйся, дево, радуйся, спеваем,
Гды чюдотворный твой образ стречаем!
Радуйся, Богу избранная мати,
Как приносящая много благодати.
Дай многа лета царю царствовати,
Твою истинну хвалу разширяти,
Дабы врази были побеждены
Пред маестатом его покорены.
Сокруши ложных людей выя, роги,
Гордыя главы наклони под ноги,
Утверди скипетр, благослови царьство,
Всюду огради миром господарство.

[Прашковіч 1964b:155]

Аднак, усхваляючы рускага манарха, полацкія кніжнікі зусім не забывалі пра духоўны запавет Кіева-Магілянскай альма-матар, якая прызывала выхаванцаў калегіі расцэньваць сваю асветніцкую місію падобна апостальскай, «прароцкай». Ці ведалі манастырскія пісьменнікі пра выказванне Дж. Скалігера «паэт – гэта другі Бог», не вядома, але яны выдатна былі абазнаныя ў барочных тэорыях, якія прыпадабнялі творчасць надзеленых «хуткім розумам» паэтаў – стваральнікаў новых вобразаў і светаў – да творчасці Усявышняга і таму адважваліся аспрэчваць права манарха быць адзіным зямным прадстаўніком Бога і Боскага Логасу.

Узвышаючы ідэю самадзержца – правадыра духоўнага місіянерства, апекуна інтэлектуальных высілкаў, захавальніка культурнай айкумены, полацкія асветнікі імкнуліся да злучэння двух пачаткаў – дзяржаўнай моцы Маскоўскай дзяржавы і парадыгмы розуму,

ведаў, адукаванага інтэлекту, якія вызначалі своеасаблівае аблічча іх роднай беларускай культуры.

З гэтай тэмай злучана ідэя стварэння двуадзінага вобраза – «цара-аўтакратара» і «цара-філосафа». У адных выпадках Ігнат Іяўлевіч прама кажа пра асабістую мудрасць манарха: «Тма бысть, Царю Восточный, во странах сих долговременная, и нощию иноверия, мраком ересей прелестных, мнози одержими бяху; ныне же сияющу Тебе зде Солнцу праведному, все от тмы во свет прелагаются, и, от мрака ересей очищащеся, лучами благочестия единодушно вси просвещаются» [Древняя ... вивлиофика 1788:317]. У іншых – акцэнт пераносіцца на ролю мудрых дарадцаў: «... Яко во всяком сумнительном деле совет совершать достоит с велиим разсмотрением, опасением и по согласию с большим советом» [Тамсама:380]. Дваісты, антынамічны характар вобраза ідэальнага валадара – не толькі вынік «запаволенага Рэнесансу» ў рускай культуры, які насілу вызваляўся ад сярэднявечных адзенняў «манархавай літасці» ў адносінах да падданых. Гэта і адлюстраванне хістанняў беларускага духу, які апынуўся ў сітуацыі выбару паміж старой ідэалогіяй рускага «цэзарства» і ідэяй рускай іеракратыі Патрыярха Нікана, часцей успрыманай як «папізм» з пагрозай разбурэння візантыйскай канцэпцыі «адзінства» (сімфоніі) духоўнай і свецкай улады (падрабязней гл.: [Патриарх Никон 2004; Патриарх Никон 2009–2011; Васильева 2009]).

Кім жа былі полацкія кніжнікі XVII ст.? Прарокамі панславізму? Папярэднікамі «западноруссов»? Прапаведнікамі незалежнасці будучай Беларускай дзяржавы?

Мы думаем: ні тымі, ні другімі, ні трэцімі. Іх любоў да славянства бясспрэчная, але не фанатычная. Цвярозая ацэнка сучаснай ім эпохі змушала полацкіх пісьменнікаў прызнаць зыход былой велічы Літоўска-Рускай дзяржавы, але яны менш за ўсё заслужылі папрок у жаданні «растварыць» Белую Русь ва ўсходнім самадзяржаўным Левіяфане.

Сусветную місію Белай Русі, самавартасць яе духу і культуры полацкія асветнікі, як можна меркаваць, бачылі ў яе пакліканні быць захавальніцай культурнага дыялогу паміж дзвюма галінамі хрысціянскага дрэва, прымірыцелькай еўрапейскіх супярэчнасцей, лекарам духоўных хвароб хрысціянскай цывілізацыі. Іх дзейнасць, бясспрэчна, у немалой ступені спрыяла крышталізацыі такіх светапоглядных рыс беларускага народа, як талерантнасць, гатоўнасць

да рэлігійнага і культурнага кампрамісу пры захаванні пачуцця нацыянальнай і асабістай годнасці.

Так полацкія мысляры стваралі сінтэз двух полюсаў еўрапейскага быцця – цэзарысцкай ідэі Сусветнай святой дзяржавы і хрысціянскай ідэі ўніверсальнай Царквы. Культывуючы ўяўленне пра літаратара як пра асобу, якая валодае тэакратычнай годнасцю ў дольнім свеце, Ігнат Іяўлевіч і яго вучні сусветнае прызначэнне айчыннай духоўнасці бачылі ў яе правідэнцыйнай прадвыбранасці да стварэння агульнаеўрапейскіх каштоўнасцей і ідэалаў.

Духоўная абшчына Полацкага Богаяўленскага манастыра стала трэцяй – пасля Кіева і Вільні – альма-матар Сімяона Полацкага. Менавіта тут адбывалася крышталізацыя светапогляду, шліфоўка таленту і літаратурных густаў выбітнага ўсходнеславянскага мысляра XVII ст.

4.6.5. Ідэя апостальскага служэння (Афанасій Філіповіч)

Адна з самых яркіх постацей эпохі Барока – праваслаўны святы Афанасій Філіповіч. Сведчанні незвычайнасці асобы Афанасія Філіповіча – яго сачыненне «Дыярыуш», кананізацыя памерлага падзвіжніка, нарэшце, невычарпальная цікавасць да яго жыцця і творчасці царкоўных гісторыкаў і грамадзянскіх вучоных як у мінулыя стагоддзі, так і ў наш час.

Даследаванні, прысвечаныя вывучэнню біяграфіі і літаратурнай спадчыны Афанасія Філіповіча, вельмі розныя і па шырыні змешчаных ў іх звестак пра яго асобу, і па ацэнцы яго ролі ў гісторыі культуры XVII ст. [Амвросий 1811:457; Барсуков 1882:64; Вольскі 1958:141–154; Голубев 1898:183–195; Голубинский 1903:217–218; Дабрынін 1952:212–220; Житие и Акафист ... 1994; Коршунаў 1968; Коршунов 1965; Коршунов 1977; Костомаров 1881:1–42; Костомаров 1886:57; Леонид 1891:204–205; Макарий 1882:551–554; Никонов 1949; Памятники ... 1885:400–452; Русский биографический словарь 1900:368; Саверчанка 1992:8, 76, 140; Соловьевич 1863; Филарет 1884:194–195; Харлампович 1898:276, 333, 373; Харлампович 1914: 50, 87; Чемерицкий 1987:371–372]. Важнай старонкай у гісторыі вывучэння спадчыны Афанасія Філіповіча стала публікацыя Пецярбургскай археаграфічнай камісіяй у 1878 г. рукапіснага спісу «Дыярыуша» [Памятники ... 1878:49–156].

У мемарыяле, вядомым пад назвай «Навіны», свой зямны шлях Афанасій Філіповіч апісвае як выкананне місіі, ускладзенай на яго

вышэйшымі сіламі: «Щож я, нендзный робак, за обмову о собе дам, гды то Творца мой Иисус Христос и Матка Его Пречистая Богородица Купятицкая так трудную, дивную и барзо великую справу и послугу на мене, покорного, як на быдлятко Валаамово, вложити зезволи? О, Иисусе Христе, мой одкупителю. Чи не волел бым я, нендзный, сидети в монастыру, як другии духовныи отцеве и братии мои, молячися Тебе, Творцу моему, за себе и за всю владзу, духовную и светскую, а особливе за добродеев моих? Чи не уважалем я того собе? Уважалем и уважаю, дивучися непонятным справам Его святым. Подаю то до побожного уваженя вашеи кролевской милости пану и добродееви мне велце милостивому, што бым я мел чинити нендзный чловек, простак, гарбарчик, калугер убогий, межи монархами света, вашою кролевскою милостью и царом Московским, гды бы не было в том особливои воли и опатрности Бога в Тройци Святой Единого? Поневаж сам рачит мовити: «без мене не можете творити ничегоже» [Филиппович 1878].

Спасылаючыся на Длугаша і іншых гісторыкаў, Афанасій Філіповіч паказвае затым, што Русь першапачаткова знаходзілася ў духоўным падначаленні ў Канстанцінопальскага патрыярха. Унія ж з'яўляецца праклятай, бо ўніяты пакінулі свайго пастыра і выдаліліся да Папы Рымскага, у той час як усім пяці хрысціянскім сталіцам: Канстанцінопальскай, Антыёхскай, Рымскай, Александрыйскай, Іерусалімскай – Богам была дадзена роўная духоўная ўлада. Сапраўды заслужылі праклён былыя праваслаўныя іерархі – Пацей, Рагоза, Цярлецкі, якія сталі ўніятамі ад славалюбства ці з прычыны карысталюбных разлікаў. Унія спарадзіла крывавыя канфлікты паміж хрысціянамі, жорсткі пераслед праваслаўных з боку ўніятаў і нават унутрыдзяржаўную вайну з казакамі.

Аднак цяпер «час наступил розделенья благословенных од проклятых». І чыніць суд над адрачэнцамі належыць каралю як зямному выканаўцу Боскага Промыслу.

У канцы «Навін» падзвіжнік ізноў звярнуўся да тэмы асабістай харызмы: «А запытает ли хто: «Чи пророк ты, що то мовиш?» В покори сердечной одповем: «Не пророк, толко слуга Бога Сотворителя моего, посланый ведлуг часу, абым правду кождому мовил». Еще ли хто запытает: «А хтож того з тобою сведком?» В боязни Божой одповедаю: «Таемницы Его святыи не потребуют великого выбадываня, толко веры; Моисей сам видил купину горящую а незгаряемую; также Петр Святый – плащеницу ему спущеную з роз-

ными гадинами, абы колол и ел, сам видил; а вси, дивуючися справам дивным Бозским, тому веруемо. Тогож и тут потреба, гдыж вера не выдворная фундаментом ест кождому в збавене, которая на доброй воли чловечей зависла...» Мене зась, нендзного Афанасиа, Бог Сотворитель мой на тое власне послал, абым впрод о вынищеню проклятои унеи оголосил и объяснил. Которую послугу волею Его святою и помочью Пречистои Богородици с повинности моей православно-служебничей досит учинилем, як то видити рачите. Згола ест на воли кождого верити тому и не верити» [Филиппович 1878].

Да «Навін» далучаецца кароткая развага Афанасія Філіповіча «Падмурак непарадку касцёла Рымскага». У аснове «няладу» Каталіцкай царквы, па думцы аўтара, ляжыць аддзяленне Рымскага Папы ад чатырох усходніх патрыярхаў. Гэта падзея прывяла да таго, што ў каталіцызме насуперак канонам, адпісаным апосталам Паўлам, святары, якія валодаюць меншай духоўнай уладай, абіраюць галаву Царквы – Рымскага Папу. І цяжар грахоўных дзей заходняга кліру стаў такі вялікі, што «ваги несправедливости ... аж до самого центрум пекелного упали». Таму неўзабаве будзе Страшны суд Божы. І тады пыхлівасць і неміласэрнасць адрачэнцаў непазбежна выракуць іх на вечныя пякельныя пакуты.

Інакш у Праваслаўнай царкве. Па смерці аднаго з патрыярхаў яго месца займае новы выбраннік, які пасвячаецца ў гэты сан іншымі ўсходнімі патрыярхамі, што валодаюць роўнай духоўнай уладай. Такі духоўны парадак запаведаны самім Ісусам Хрыстом як нябачным правадыром зямной Хрысціянскай царквы.

Падрыхтаваўшы некалькі асобнікаў мемарыяла, Афанасій Філіповіч адправіў яго каралю. Аднак адказу на сваё пасланне ён не атрымаў. І тады ён прыняўся за новую скаргу, якую назваў «Супліка трэцяя». У ёй Афанасій Філіповіч паўтарыў ужо вядомыя па мемарыяле пасажы пра праведнасць Праваслаўнай царквы, пра вялікія беды, прынесеныя уніяй дзяржаве і яе грамадзянам, пра хуткі канец свету. Аднак Бог, па думцы аўтара «Суплікі», гатовы стрымаць свой справядлівы гнеў і падарыць яшчэ нямала шчаслівых гадоў і польскаму каралю, і яго дзяржаве, калі той зробіць ласку даць «пожаданое успокоене Церкве Всходнеи правдиве кафолицкои». Кароль не толькі мае права, але і абавязаны ўдзельнічаць ва ўрэгуляванні рэлігійных спрэчак. Так паступалі і першы хрысціянскі валадар Канстанцін, і іншыя хрысціянскія правіцелі як Захаду, так і Усходу. Таму «ўбогі законнік» звярнуўся непасрэдна

да караля з заклікам «пилно вейзрити в тые справы церковные». Права ігнараваць не толькі каталіцкіх, але і праваслаўных іерархаў уручана Афанасію Філіповічу самім Ісусам Хрыстом: «Що я винен, же як убогого чловека Нафана до кроля Давыда святого (не з арцикапланов), так мене до вашой кролевской милости, пана мне милостивого, Бог Всемогущий назначил и послал, абым объяснил о воли Его святой?» [Филиппович 1878].

Скасаванне уніі немагчыма без выпраўлення духоўнай арганізацыі Рымскага касцёла. Правадыру каталікоў варта неадкладна злучыцца зноў са сваімі хрысціянскімі братамі – патрыярхамі Усходу. Росквіт Заходняй царквы – часовы; толькі літасць Боская і дух вечнасці, які пануе ў вышэйшых сферах быцця, захоўвае Рымскі касцёл ад справядлівай кары. Высылка з Рэчы Паспалітай папскага нунцыя – знак таго, што кароль недалёкі ад здабыцця Царства Нябеснага. Скасаванне ж уніі прынясе каралю не толькі нябесную славу, але і поспех у зямных справах: «Посол вашой кролевской милости, пана мне милостивого, до Москвы посланый, як в светлых променях воли Бозскои з дару Его святого внутрным оком вижу, заровнивается в одправе зо мною, послом Бозским. Як я, нендзный, выслухан и усправедливен буду в справах так великих и поважных Его святых, успокоеню, мовлю, веры православнои Грецкои, то так и там волею Бозской ехо паде» [Тамсама].

Маўчанне караля ў адказ на сваю «Супліку» Афанасій Філіповіч расцаніў як знак таго, што па хуткім часе ён будзе пакліканы на суд. Таму ігумен узяўся за напісанне прамовы, азагалоўленай ім «Прыгатаванне на суд». Гэтая прамова адкрываецца кароткім экскурсам у гісторыю Хрысціянскай царквы. З эпохі хрышчэння, пісаў Афанасій Філіповіч, Русь падпарадкоўвалася духоўнай уладзе Канстанцінопаля і Усходняй грэчаскай царквы. Але і Захад у свой час прыняў з Усходу адзіную апостальскую «кафолическую» веру ў Хрыста.

Першапачаткова адзіная хрысціянская сусветная ўсходняя вера, прынятая Руссю з Канстанцінопаля, а Польшчай з Рыма, панавала і на цяперашніх землях Рэчы Паспалітай. Атрыманне хрысціянства з розных крыніц прычынілася таго, што абодва народы «двоякую якобы веру чинили, и двояко ся тут здавна Русь и Поляки, звлаща в набоженстве, заховали». Каралі паважалі правы і прывілеі праваслаўя, а Канстанцінопальскія патрыярхі з нязменнай руплівасцю выконвалі свае пастырскія абавязкі.

Але Пацей, Рагоза і іх прыхільнікі, спадзеючыся на зямныя ўшанаванні і славу, без ведама патрыярха і вернікаў, зманам і з дапамогай каралеўскай улады даручылі праваслаўе ў рукі Рымскага Папы, прыняўшы унію, пасля ўвядзення якой паўсюль паўсталі «колотне і злосці» і нават унутраная вайна з казацтвам. Уніяты сталі самымі заўзятымі сапернікамі Праваслаўнай царквы, перасягнуўшы ў жорсткасці самых лютых ганіцеляў хрысціян. Галоўныя падставы адзінай Саборнай Апостальскай царквы, адпрэчаныя ўніятамі, наступныя:

a) «же одопхнули мизерне правдивого, единого пастыра Иисуса Христа од Церкве, Его власною кровию пренайдорожшою набытой, и одтяли голову сполне Бозскую и чловечую од тела Его (аж з уруганем пышным), а приняли собе на тое местце чловека едного за пастыра и голову»;

b) «же взрушили право посполитое духовное и светское, публичное и приватное, то ест: каноны, статуты и конституции, фундуши и привилея, также значне и явне чинячи умнейшене и затлумене веры правдивой Грецкой, бо доложоно того в листи, от отца папежа Клементиа им даным, абы вже толко, ведлуг сенодов Флиоренского и Триденского, заховывалися, то есть: щоколвек вже други Костёл Рымский, Заходний, хвалит, абы и они хвалили. Похожение Святого Духа так и од Сына, як и од Отца, сакромент святый в оприсноку под единою особою, чистец душам по смерти огнистый, пост соботный и иншии посты розерваныи, безженство капланом светским, календару отмена, юбилеуши на непопелныи грехи, отпущениа грехов, и все ведлуг наук вымышленых, новых, папежских, що рок одменных, а не ведлуг Христовых, апостолских сенодов седми и канонов Отцев Святых»;

c) «же целость двом тылко релиам, мяновите Рымской и Грецкой з давных часов тут правом наданую и змоцненую, отняли и поторгали»;

d) «же присязи своей власной, при посвящении у Патриарха выконаной, кламцами зостали» [Филиппович 1878].

Таму, падобна ўсім ерэтыкам і адрачэнцам, уніяты заслужылі сабе вечны праклён і вечныя пакуты.

Верагодна, у гэты ж час Філіповіч напісаў «Пораду побожную, именем Иисуса Христа, Откупителя нашего, кролю Полскому Владиславови Четвертому, пану а пану мне милостивому» і два багаслоўскія трактаты – «З седми даров Духа Святого лацно познати

ряд правдивый духовный в пяти Патриархах и в едном папежу що есть» і «О фундаменте церковном».

У «Пораде побожной…» Афанасій Філіповіч прапанаваў каралю, па-першае, знішчыць усе ерэтычныя, іўдзейскія і язычніцкія сачыненні; па-другое, выгнаць з дзяржавы езуітаў, «бо значнии то суть предотечи антихристовы»; па-трэцяе, помнік айцу, Жыгімонту III, паставіць у капліцы, а не на калоне; на ёй жа змясціць адлітую з медзі выяву Купяціцкай Багародзіцы і разаслаць просьбы да Усходніх патрыярхаў, каб яны маліліся пра выратаванне душы памерлага караля, падобна да таго, як гэта зрабіла імператрыца Феадора па смерці свайго мужа іканаборцы Феафіла, якая здабыла сваімі малітвамі літасць Боскую яго душы.

Свае парады каралю ігумен завяршыў фразай, якая змяшчае відавочны папрок манарху ў слабасці яго ўлады: «Що то за лиос – быти господарем в нерядным дому и паном в своволном панстве? Добре ся то стало, же десятину з плебаний дают каплани вашой кролевской милости, пану мне милостивому. Значит то понижене гордости Римского панства, и юж упала» [Филиппович 1878].

У сачыненні «З сямі дарункаў Духа Святога…» Афанасій Філіповіч раскрыў тэму непарыўнай сувязі нябеснага і зямнога светаў. Вечнае святло духоўнае, і вечная ўлада вышэйшых сфер. Нетрывалае святло дольнага свету, і недаўгавечная чалавечая ўлада. Воляю Бога ўсталявана на зямлі духоўнае і свецкае кіраўніцтва над душой і целам чалавека: душа знаходзіцца ў апецы ў Бога, а цела – у чалавека, які валодае пяццю, духоўнымі і цялеснымі, пачуццямі: зрокам, слыхам, нюхам, дотыкам і смакам.

Пачуцці – слугі, якія вядуць чалавека і да выратавання, і да згубы, а «человек ест мудростью Божею и светом малым». Чалавека, які зграшыў у раі, праз гэтыя акенцы пачуццяў накіраваў на шлях праўдзівы асабіста Сын Божы Ісус Хрыстос з літасці сваёй. Затым Бог па аналогіі з пяццю пачуццямі чалавека стварыў пяць сталіц – Іерусалімскую, Александрыйскую, Рымскую, Антыёхскую, Канстанцінопальскую, і пяць патрыярхаў у іх для выкладання чалавецтву духоўных навук. Такі парадак Бог усталяваў і на небе, дзе былі пяць вышэйшых архангелаў: Люцыпар, Гаўрыіл, Урыіл, Рафаіл і Міхаіл. А калі адзін з іх пакінуў неба, яго месца заняў сам Сын Божы Ісус Хрыстос, стаўшы адзінай асновай, правадыром і пастырам зямной Царквы.

Патрыярхі, пастаўленыя Богам на зямлі для множання духоўнай моцы, абавязаны жыць паміж сабой у братэрскім каханні. Ад-

нак ёсць Бог добры – Бог згоды, пакоры і дабрадзейнасці, і Бог злы – Бог канфлікту, пыхі і распусты. Кожны з Багоў у адпаведнасці з тым, якімі багаццямі ён валодае, такімі і надзяляе рабоў сваіх. І ў раздачы Багамі сваіх дарункаў, і ў выбары гэтых дарункаў людзьмі вечна валадарыць свабода.

Таму няцяжка пазнаць, што ўласціва згодным між сабой пяці патрыярхам (бо месца Рымскага цяпер заняў Маскоўскі) і што ўласціва папе, які стаў, па адпадзенні сваім ад іншых патрыярхаў, галоўным непрыяцелем Усходняй царквы і яе зацятым ганіцелем, які адмяніў усе саборныя каноны і пастановы і ўсталяваў з кахання да сябе блага прыдуманае ўсё зусім новае.

У іншым сваім сачыненні – «Пра падмурак царкоўны» – Афанасій Філіповіч закрануў самую галоўную праблему, якая падзяляе праваслаўе і каталіцызм: пытанне пра папства і пра аўтарытэт рымскага біскупа. Спасылаючыся на Святое Пісанне, ігумен паказаў, што ў Новым Запавеце няма згадак пра адмысловыя правы, падараваныя Ісусам Хрыстом апосталу Пятру, а такім чынам такіх прывілеяў пазбаўлены і Папа Рымскі, які імкнецца быць яго духоўным пераемнікам.

У красавіку 1648 г. у Рэчы Паспалітай пачалося паўстанне казакоў пад правадырствам Багдана Хмяльніцкага, а ў маі сканаў аўтар «Артыкулаў для заспакаення народа рускага грэчаскай рэлігіі, які жыве ў царстве Польскім і Вялікім Княстве Літоўскім» кароль Уладзіслаў IV. Па ўсіх ваяводствах былі адкрыты так званыя каптуровыя суды, якім былі нададзены надзвычайныя паўнамоцтвы. Па словах вучняў Афанасія Філіповіча, якія апісалі апошнія дні жыцця свайго настаўніка, «повстало великое преследоване и непотребная суспициа на бедную Русь от иноверных по всей Короне Полской и Великом князстве Литовском» [Филиппович 1878].

Дайшла чарга і да Афанасія Філіповіча. Яго антыўніяцкая дзейнасць была яшчэ занадта свежай у памяці ультракаталікоў. 1 чэрвеня 1648 г. па загадзе «каптуровых» суддзяў Брэсцкага ваяводства падзвіжнік быў арыштаваны прадстаўнікамі мясцовай шляхты і дастаўлены ў замак. На судзе капітан каралеўскай гвардыі Шумскі абвінаваціў Афанасія Філіповіча ў тым, што той быццам пасылаў нейкія лісты і порах казакам.

Езуіты рабілі шматлікія спробы звярнуць ігумена ва ўніяцтва, але Афанасій Філіповіч быў непахісны: «Нехай езуиты ведают о мне

так: як им мило ест в сегосветних роскошах мешкати, так мне мило тепер на смерть пойти» [Филиппович 1878].

Афанасій Філіповіч быў пакараны смерцю ў верасні 1648 г., але цела яго было пахавана толькі 8 мая каля правага кліраса ў храме Святога Сімяона Столпніка.

З'яўленне падання «О смерти славнои памяти небожчика отца Афанасиа Филиповича, игумена Берестейского православного (повесть през послушников его списана), року 1648 сталой, под час безкрулевя», складзенага неўзабаве пасля трагічных падзей яго вучнямі і прыхільнікамі, а таксама іншых, яму падобных, «жыццяў» і шматлікіх спісаў «Дыярыуша» – яркае сведчанне таго, як глыбока шанавалася спавядальнікамі праваслаўя імя Афанасія Філіповіча.

Трагічны пафас жыцця і творчасці Афанасія Філіповіча з асаблівай сілай высвеціў шлях эвалюцыі ісіхазму, які першапачаткова служыў сімвалам адрачэння ад зямнога жыцця, непрымання свецкіх спакус, адмаўлення зла і грэшнасці, уласцівых чалавечаму грамадству. У вачах гісторыка культуры дзейнасць падзвіжніка асабліва каштоўная тым, што яна канчаткова выкрывае міф пра непазбыўную асацыяльнасць праваслаўнага манаства, пра яго няздольнасць да настаўніцтва і грамадскага служэння.

Німб святасці, які атачае постаць Афанасія Філіповіча, надае ёй надзвычайную своеасаблівасць. У хрысціянскай свядомасці асоба святога сімвалізуе біблейскі парадокс сустрэчы ўзвышанага і дольнага, тагасветнага і зямнога, Боскага і чалавечага. Святы адзначаны пячаткай нябеснага свету, пасвечаны ў таямніцу вышэйшых сфер быцця, датычны пазамежнай Рэальнасці. І ў той жа час святы – гэта пэўная чалавечая асоба, якая ўвабрала ў сябе дух, гістарычную ўнікальнасць і непаўторную культурную своеасаблівасць сучаснай яму эпохі.

Заход Сярэднявечча ў айчыннай гісторыі спарадзіў новую хвалю культурнага ўздыму, звязанага з эвалюцыяй ісіхазму. У эпоху Барока ён усё больш натуральна спалучаў у сабе духоўнае самапаглыбленне, містычную сузіральнасць і ідэалы аскезы з актыўным сацыяльным служэннем, з апостальскай місіяй настаўніцтва, выратавання і дапамогі.

Афанасій Філіповіч – адна з цэнтральных постацей гэтага працэсу. Чытанне «Дыярыуша» неаднаразова нагадвае нам, што аўтар яго – манах, які свята шанаваў практыку анахарэцтва, малітвы, пе-

ратварэнне асобы шляхам здабыцця прасвяднага дарунка яднання з Богам. Манастырскае жыццё Афанасія Філіповіча ўпрыгожана аскетычнымі подзвігамі ўмярцвення цела, падзвіжніцтва і дабрачыннасці.

Але не ў перайманні ідэала ўсамотненага аскета, занятага думкамі пра індывідуальнае выратаванне, і не ў дасягненні вяршынь у выкананні трох звычайных манаскіх абяцанняў – паслушэнства, цноты і бескарыслівасці – у манастырах агульнага тыпу было праўдзівае пакліканне Афанасія Філіповіча. Ён – адзін з «сяброў Бога», яго выбраннік і яго пасланец. Галоўная мэта яго жыцця – апостальства, сацыяльнае служэнне, актыўнае распаўсюджанне праваслаўных вераванняў.

З аднаго боку, Афанасій Філіповіч жыве ў іншым свеце, маючы зносіны з істотамі вышэйшага парадку і сузіраючы карціны нябесных знакаў. Яго апавяданне поўнае апісаннем цудаў: гэта могуць быць галасы, якія сыходзяць ад абраза, дзіўныя здані, напоўненая глыбокім духоўным сэнсам гутарка з чалавекам «не з гэтага свету».

З іншага боку, Афанасій Філіповіч жыве ў зямным свеце, увесь час зазнаючы «цяжар жарсцяў чалавечых» і прымаючы самы чынны ўдзел у грамадскіх справах. Ён – выразнік акрэсленай сацыяльнай, культурнай і палітычнай праграмы, і права на яе распаўсюджанне, па яго глыбокім перакананні, падаравана яму самім Богам. У «Дыярыушы» Афанасій Філіповіч не раз праклямуе сваю богаабранасць, свой харызматычны дарунак, сваё з Божай ласкі настаўніцтва.

Перад намі – феномен «палітычнага ісіхазму, ці ісіхазму ў палітыцы» (Г. М. Прохараў), які ўзыходзіў да духоўных традыцый Візантыі [Прохоров 1968].

Духоўны айцец позняга ісіхазму Грыгорый Палама высока ацэньваў зямное, а не замагільнае жыццё; «па сведчанні яго сучаснікаў, Грыгорый быў глыбокім знаўцам багаслоўя, філасофіі і прыродазнаўчых навук, – адным словам, быў адным з найбольш вучоных мужоў свайго часу» [Сырку 1898:79]; творчасць Паламы адлюстравала глыбокую цікавасць часткі апошніх адэптаў візантыйскага праваслаўя да чалавечай асобы з усімі яе праявамі – душэўнымі і цялеснымі памкненнямі, эмацыйна-псіхалагічнай дынамікай, творчай энергіяй. «Вобраз Божы ў чалавеку, – піша сучасны праваслаўны багаслоў, – Салунскі архібіскуп бачыць перш за ўсё ў здольнасці чалавека ствараць. На гэту здольнасць зважалі і некаторыя

іншыя Айцы Царквы, але ніхто да Грыгорыя Паламы не надаваў ёй такога фундаментальнага значэння. Дарунак творчасці, па глыбокім перакананні Салунскага архібіскупа, вылучае чалавека з усяго светаладу і прадвызначае яму ў ім адмысловае месца» [Эканомцев 1992:179].

Скрыжаванне духоўных светаў ісіхастаў і гуманістаў – з'ява не такая ўжо рэдкая, і сёння зусім не бясспрэчна гучыць выказанае на пачатку стагоддзя А. Гарнакам меркаванне пра адсутнасць гістарычнага развіцця манаства на Усходзе [Гарнак 1908:30].

Аднак немагчыма адмаўляць, што ні свет каталіцызму, ні свет гуманізму ні на ёту не пахіснулі рэлігійна-праваслаўныя асновы духоўных поглядаў паламізму. «Пазнанне стварэнняў», паводле Паламы, ёсць менавіта чалавечая функцыя, праява цэласці чалавечай прыроды: яно можа даць толькі адносныя, «другарадныя» веды надсветавай, Боскай рэальнасці. Бог, у сваёй абсалютнай трансцэндэнтнасці, не атаясамлены ні з чым створаным. Яго можна пазнаць толькі ў асабістым – «тварам да твару» – досведзе таму, хто свабодна шукае гэтага досведу ў сваім «духоўным розуме» [Мейендорф 1974:297]. Паводле вучэння Грыгорыя Паламы, кожны хрысціянін патэнцыйна ёсць Богачалавек па ласцы Божай. Адрозненне людзей вынікае толькі з іх здольнасці і гатоўнасці ўспрыняць ласку Творцы і са шматстайнасці пасыланых Богам людзям харызматычных дарункаў і талентаў. Пафас чалавека-выбранніка, су-Творцы, які праходзіць праз сачыненні Грыгорыя Паламы, падораны Салунскаму архібіскупу Бібліяй і святаайцоўскай літаратурай. «Прырода і божая ласка, чалавек і Бог, чалавечы дух і Дух Святы, чалавечая воля і прысутнасць Божая не выключаюць адны адных, – лічыў протапрэсвітар І. Мейендорф. – Наадварот, праўдзівая чалавечнасць у сваёй сапраўднай творчай здольнасці, у сваёй праўдзівай свабодзе, першапачатковай прыгажосці і гармоніі ёсць менавіта ў дачыненні да Бога ці тады, як паведамляюць і апостал Павел, і святы Грыгорый Ніскі, калі яна ўзыходзіць ад славы ў славу, ніколі не вычэрпваючы ні багаццяў Божых, ні магчымасцей чалавека» [Мейендорф 1995:66].

У гэтай перспектыве Афанасій Філіповіч – яскравы прадстаўнік новага тыпу «аскета-апостала» (Л. П. Карсавін), які з'явіўся ва ўсходнеславянскім праваслаўі пад уплывам позневізантыйскага ісіхазму. Ён манах-сузіральнік, правадыр манаскай абшчыны, але адначасова пісьменнік, царкоўны палітык і актыўны грамадскі дзеяч.

Жыццё і творчасць Афанасія Філіповіча на цалкам законных падставах могуць быць апісаны ў катэгорыях «хрысціянскага гуманізму». Для дасягнення галоўнай мэты свайго жыцця – сусветнага сцвярджэння праваслаўя Афанасій Філіповіч дэманстраваў выдатную духоўную сілу, велізарную волю і каласальную творчую энергію. Дыяпазон яго ўчынкаў такі шырокі, што выклікае міжвольнае жаданне надзець на падзвіжніка маску «неартадаксальнасці». Аднак усе яго дзеянні, пачынаючы ад манаскай практыкі «разумнай малітвы» і заканчваючы эпатажнымі публічнымі выхадкамі, знаходзяць сваё апраўданне ў хрысціянскай традыцыі.

Праваслаўе ніколі не адмаўляла неабходнасці пазнання Божага стварэння – зямнога свету: Грыгорый Палама, напрыклад, ганарыўся пахваламі, атрыманымі ім у гады вучобы за актыўныя заняткі старажытнай філасофіяй ад Феадора Метахіта, тонкага знаўцы антычных аўтараў, каментатара Арыстоцеля [Мейендорф 1974:297]. Няма сумневу, што і «духоўная ўбогасць» Афанасія Філіповіча відавочна перабольшана. Ён добра ведаў польскую, лацінскую і грэчаскую мовы; Святое Пісанне ў яго вачах – бясспрэчны аўтарытэт. Сярод аўтараў, цытаваных Афанасіем Філіповічам, – найслыннейшы прадстаўнік лацінскай патрыстыкі Аўгусцін, ранневізантыйскія царкоўныя дзеячы і пісьменнікі Іаан Златавуст і Іаан Метафраст, візантыйскі багаслоў і пісьменнік XI ст. Феафілакт, рэлігійны мысляр V ст. Псеўда-Дыянісій Арэапагіт, галандскі філосаф і гісторык XVI – пачатку XVII ст. Ю. Ліпсіус, польскі гісторык і дыпламат XV ст. Я. Длугаш, іспанскі прапаведнік і багаслоў XVI ст. А. дэ Костра. Аднак Афанасію Філіповічу быў чужы інтэлектуальны снабізм барочных полігісторыкаў, якія імкнуліся ўзрушыць уяўленне чытачоў энцыклапедызмам бібліяфіла-эрудыта.

Прызнанне каштоўнасці добрай адукацыі – не адзінае, што зблiжае сачыненні паламітаў і «Дыярыуш» Афанасія Філіповіча. І там, і тут асоба аўтара знаходзіцца ў цэнтры падзейнай канвы. Асобасны пачатак праймае нават такі строга кананічны літаратурны жанр, як позневізантыйская агіяграфія. Па словах В. О. Ключэўскага, «самі падзвіжнікі не чужаліся думкі пра сваю біяграфію» [Ключевский 1988:382]. Але «Дыярыуш» Афанасія Філіповіча ў гэтым дачыненні ўнікальны – гэта жыццё, напісанае самім будучым святым. Самасвядомасць асобы ў «Дыярыушы» выступае з такой сілай, што міжволі прымушае нас прыгадаць апярэджанае Афанасіем Філіповічам знакамітае «Жыціе» іншага ўсходнеславянскага пісьменніка XVII ст. – пратапопа Авакума.

Варта сказаць некалькі слоў і пра такі феномен паводзін Афанасія Філіповіча, як юродства. Унікальнасць брэсцкага ігумена выявілася і тут. Вядомы культуролаг А. М. Панчанка называў праваслаўнае юродства XV – першай паловы XVII ст. асаблівай «рускай нацыянальнай з'явай». «У гэты час праваслаўны Усход амаль не ведае юродзівых. Іх няма таксама ні ва Украіне, ні ў Беларусі (Ісакій Пячэрскі так і застаўся адзіным кіеўскім юродзівым). Рымакаталіцкаму свету гэты феномен таксама чужы» [Лихачев 1984:73].

Сапраўды, няма ніякай неабходнасці залічваць Афанасія Філіповіча да 28 юродзівых, якія ўшаноўваюцца Праваслаўнай царквой: юродства брэсцкага ігумена – толькі пабочны момант яго апостальскага служэння. Гэта, у прыватнасці, даказваецца і тым, як паставілася да юродства Афанасія Філіповіча ў Варшаве праваслаўная эліта, хоць выкрыццё заган і грахоў моцных і слабых гэтага свету, нягледзячы на маральныя нормы і грамадскія прыстойнасці, ніколькі не супярэчыла ўсходнехрысціянскай традыцыі [Федотов 1990:199–201; Лихачев 1984:72–81].

Канфлікт Афанасія Філіповіча з навакольным светам і трагічны фінал гэтага канфлікту – сумны знак драмы культурнага эсхаталагізму ўсходнеславянскага праваслаўя XVII ст. Гісторыя паказала на немагчымасць прывесці светабудову да Бога на аснове праваслаўя як пан'еўрапейскай і нават сусветнай ідэі. Але і каталіцызму не наканавана было адыграць ролю светасузірання ўсяго чалавецтва.

Аднак XVII стагоддзе спарадзіла не толькі спакусы і пагрозы, якія ўзрушылі будынак еўрапейскага хрысціянства, але і паказала перспектыву пабудовы яго ўніверсальнай архітэктуры. Сучасны экуменізм быў бы немагчымы без дзейнасці і творчасці такіх праваслаўных мысляроў XVII ст., як заснавальнік Кіева-Магілянскай калегіі Пётр Магіла, як яго вучні і паслядоўнікі Ігнат Іяўлевіч і Сімяон Полацкі.

4.7. Узнікненне канцэпцыі хрысціянскага ўніверсалізму ў светапоглядзе Сімяона Полацкага

Адной з самых яркіх асоб XVII ст. медыявістыкай з поўным правам прызнаны пісьменнік, паэт, педагог, царкоўны і грамадскі дзеяч Сімяон Полацкі. Яго аблічча і творчасць дазваляюць нам адшукаць ключ да шматлікіх таямніц засваення і пераасэнсавання

заходнееўрапейскіх культурных здзяйсненняў ва ўсходнеславянскім свеце.

Супярэчлівы характар сацыяльнага і культурнага жыцця ў эпоху пераходу ад Сярэднявечча да Новага часу зрабіў бясспрэчны ўплыў на светапогляд Сімяона Полацкага. Таму ранняя творчасць беларускага мысляра зацята супраціўляецца ўсім спробам уціснуць яго ў пракрустава ложа надзвычай лаканічнай і адназначнай апісальнай формулы.

Спадчына Сімяона Полацкага беларускай пары здзіўляе складаным перапляценнем традыцыйных тэм і новых інтэлектуальных павеваў. Ласкавыя сэрцу прыхільніка праваслаўнай даўніны каноны ўсходняга хрысціянства дзіўным чынам ужываюцца са схаластычным стылем філасофствавання і настроем думак заходнееўрапейскай містыкі, элементы народнага светаўспрымання не зазнаюць ніякай сарамлівасці ў атачэнні ідэй Рэнесансу, рэлігійнай рэформы і ідэалогіі ранняй Асветы.

Спроба намаляваць карціну станаўлення поглядаў Сімяона Полацкага адной-адзінай светапогляднай фарбай церпіць паражэнне таму, што яго творчы стыль – гэта стыль філосафа-мастака. Яго думкі апранутыя ў паэтычныя адзенні, а не ў строгія лагічныя формы філасофскага трактата.

Са сказанага, аднак, зусім не вынікае, што Сімяон Полацкі быў пасрэдным эпігонам, якіх было нямала ў эпоху Барока. Пры ўважлівым прачытанні яго прац перад намі паўстае не толькі мысляр, які віртуозна валодаў сучаснай яму культурай філасофскага мыслення, але і выдатная творчая асоба, аўтар новай і арыгінальнай канцэпцыі эвалюцыі Усходнеславянскага свету. Пры такім поглядзе асоба і творчасць Сімяона Полацкага зусім не рассыпаюцца на шматлікія светапоглядныя аскепкі, а лёгка выяўляюць глыбокае сэнсавае адзінства.

Барока не адмаўляла ідэй Рэнесансу. Творцы новага стылю не дазволілі аматарам сярэднявечных традыцый выдаліць са сваёй памяці спадчыну гуманістаў. Аднак яны ў поўнай меры ўсвядомілі крах рамантычных мар адраджэнскай асобы пра бестурботнае і прывольнае зямное існаванне. Дысгармонія, кантрасты, «сумяшчэнне несумяшчальнага» ў творах барока не былі толькі інтэлектуальнай гульнёй іх стваральнікаў. Рэлігійныя войны, іншаземныя ўварванні, сацыяльныя катаклізмы, жорсткасць і нецярплівасць, распаўсюджаныя ў духоўным клімаце гэтай эпохі, расколвалі

і ўзрушалі не толькі дзяржавы і народы Еўропы. Пранікаючы ў душу чалавека, трагічныя падзеі пераходнага стагоддзя спараджалі глыбокі песімізм, непазбытныя сумневы ў магчымасці здабыць у зямным жыцці духоўную гармонію і сталае чалавечае шчасце. Страта сярэднявечнага аднадумства прымушала кожнага еўрапейца зрабіць выбар аднаго са светапоглядаў, якія развіліся ў эпоху збянтэжанасці, турботы і раз'яднанасці. У пошуках праўдзівай дактрыны разумовы позірк чалавека Барока гатовы быў ахапіць увесь Сусвет, бо памылка пры выбары пагражала назаўжды зачыніць перад ім браму ў царства «вечнага жыцця».

З нараджэння і да самай смерці Сімяон Полацкі знаходзіўся ва ўлонні Хрысціянскай царквы. Аднак ён не быў адэптам рэстаўрацыі Сярэднявечча. Светаадчуванне і творчасць Сімяона Полацкага прасякнуты напружаным пачуццём чалавечай індывідуальнасці, прыцягальнасці і самадастатковасці зямнога жыцця, настроямі думак, якія адкрываюць нетрадыцыйныя шляхі выратавання чалавека. У яго творах лунае дух вызвалення чалавечай думкі ад багаслоўскага дагматызму, яны прасякнуты верай у творчыя магчымасці чалавечай асобы, ім уласцівы пафас тварэння новых светапоглядных, сацыяльна-палітычных і жыццёвых форм.

Самуіл Емяльянавіч Пятроўскі-Сітняновіч нарадзіўся ў снежні 1629 г. у Полацку. Эпісталярная спадчына мысляра захавала сведчанні яго шчырага кахання ad Patrios lares (да бацькоўскіх гнёзд), як называў сам Сімяон сваю «малую радзіму» [Голубев 1902:115].

Прымаючы пад увагу падзел Сімяонам ўсяго часу свайго навучання на сямігадовыя перыяды, можна меркаваць, што шлях мысляра да «брамы вучонасці» пачаўся, паводле звычаяў таго часу, у сямігадовым узросце са штудзіравання лямантара, Часаслова і Псалтыра. Затым, па словах самога Сімяона, ён «негли же две их (седмицы лет) языком учихся, даже дидаскал (учитель) быти сподобихся» [Симеон Полоцкий 1953:218]. У 1650 г. Сімяон скончыў Кіева-Магілянскі калегіум, дзе вывучаў «сем вольных мастацтваў», стараславянскую, старажытнагрэчаскую, лацінскую і польскую мовы, а таксама паэтыку, філасофію і багаслоўе. У калегіі настаўнікамі выхадца з Полацка былі Сільвестр Косаў, Іосіф Кананович-Гарбацкі, Інакенцій Гізель, Лазар Барановіч, іншыя значныя прадстаўнікі кіеўскай вучонасці.

Кіева-Магілянская калегія сфарміравала асновы светапогляду Сімяона Полацкага. Найбуйнейшы праваслаўны адукацыйны цэнтр

прывіў маладому беларусу стыль рэлігійна-філасофскага мыслення, глыбокую цікавасць да гуманістычнай «славеснасці», дух барочнай талерантнасці, ідэі свабоды волі і годнасці чалавечай асобы, філасофскія і палітычныя прынцыпы дактрыны адукаванага абсалютызму, тэорыю адзінства ўсходнеславянскай дзяржаўнасці і культуры, канцэпцыю сінтэзу духоўных дасягненняў Захаду і Усходу Еўропы. Гэта склала ідэйны падмурак творчага будынка, узведзенага пазней адным з найслыннейшых прадстаўнікоў усходнеславянскага барока.

Другой альма-матар Сімяона Полацкага стала Віленская езуіцкая акадэмія, дзе ён навучаўся прыблізна з 1650 па 1653 г. Па некаторых даных, для завяршэння навучання паэт наведаў замежныя дзяржавы [Симеон Полоцкий 1953:206].

У сценах акадэміі на працягу ўсяго XVII ст. панавала схаластычная філасофія [Чернышева 1980:74]. Але ў эпоху Контррэфармацыі схаластыка перажывала істотныя змены, прадыктаваныя імкненнем аўтараў-езуітаў прыстасаваць афіцыйную дактрыну Каталіцкай царквы да духу новага часу. Акрамя таго, схаластыка несла ў разумовую атмасферу беларуска-літоўскага грамадства выніковую «суму філасофіі», назапашаную на працягу тысячагадовага гісторыка-культурнага развіцця сярэднявечнай Еўропы [Философская ... мысль 1987:96–97]. Нарэшце, акадэмія валодала правам прысуджэння сваім выпускнікам навуковых ступеняў: яны давалі іх уладальнікам высокі навуковы і сацыяльны статус, забяспечвалі правамі і прывілеямі [Тамсама:48–49].

Знаходжанне ў навучальных установах розных канфесій дазволіла Сімяону Полацкаму пазнаёміцца з фундаментальнымі асновамі ўсходняй і заходняй культур Еўропы. Калі б лёс застаўся абыякавым да яго цягі да ведаў, невядома, ці ўдалося б Сімяону стварыць пасля арыгінальны філасофска-эстэтычны сінтэз, які прынёс яму славу найбуйнейшага творцы ўсходнеславянскага барока.

Сацыяльны і духоўны партрэт маладога Сімяона Полацкага будзе няпоўным, калі не сказаць пра тое, што ў гады навучання ў Вільні ён, захоплены «экуменічным» рухам XVII ст., уступіў ва ўніяцкі ордэн базыльянаў, які прыняў статут аднаго з усходніх Айцоў Царквы – Васілія Вялікага [Симеон Полоцкий ... 1982:310–312].

Пасля завяршэння сваёй адукацыі малады палачанін вярнуўся ў родны горад, дзе па прапанове свайго былога кіеўскага прафесара, ігумена Полацкага Богаяўленскага манастыра Ігната Іяўлевіча,

8 чэрвеня 1656 г. прыняў манаскі пострыг [Голубев 1902:113] і стаў «дыдаскалам» у брацкай вучэльні манастыра. З прыходам Сімяона Полацкага ў манастыры склаўся гурток таленавітых пісьменнікаў і паэтаў, у які ўваходзілі іераманах Філафей Утчыцкі, выхаванцы Сава Капусцін, Васіль Яновіч і інш.

Прызначэнне Сімяона дыдаскалам вучэльні сведчыла пра яго высокі аўтарытэт у навуковым манаскім асяроддзі. У сваёй ранняй педагагічнай дзейнасці малады настаўнік імкнуўся выйсці за кола элементарнага выкладання, прывіваючы сваім вучням густ да вершапісання і публічнага дэкламатарства вітальных «вирш», прысвечаных царкоўным і грамадскім святам [Майков 1889:6–8].

Аднак лёсу было заўгодна напоўніць манаскае жыццё мысляра значна больш высокім духоўным сэнсам, чым яно здабыло б, працягваючыся ў абліччы полацкага манаха. У 1656 г. адбылася знамянальная сустрэча Сімяона са сваім аднагодкам – 27-гадовым расійскім царом Аляксеем Міхайлавічам, які добразычліва ацаніў «приветства»-панегірыкі, паднесеныя яму на Беларускай зямлі выдатным вершапісцам.

Дынамічнае станаўленне Маскоўскага царства і яго паступовае «вяртанне ў Еўропу» прымусілі звярнуць позірк усходніх валадароў на духоўныя каштоўнасці заходняй культуры. Крызіс і заняпад часоў Смуты змяніўся эпохай росту свецкасці, узмацнення ўвагі да ўнутранага свету і інтымным перажываннем чалавека. У расійскім грамадстве «візантынізм» перастаў быць ідэалагічнай іконай. Маскоўская дзяржава пачала пошук новых ідэйных, маральных і эстэтычных каштоўнасцей. Адмысловае значэнне для лёсаў усходнеславянскай культуры XVII ст. мела міграцыя беларускіх і ўкраінскіх дзеячаў культуры, рамеснікаў і сялянства ў Расію.

Упершыню Сімяон наведаў Маскву ўзімку 1660 г. у складзе шматлікай світы, якая суправаджала архімандрыта Ігната Іяўлевіча на сабор архірэяў і архімандрытаў розных манастыроў. Сабор быў скліканы для разгляду справы Патрыярха Нікана, які пакінуў у 1658 г. Патрыяршаства. 19 студзеня адбылася цырымонія прадстаўлення полацкай дэлегацыі рускаму манарху. Падчас прыёму Сімяон прамовіў прывітанне, названае ім «Oracja, którą miałem do Cara J. M. na Moskwie A. 1660 19 Januarii» («Урачыстая прамова ў гонар ягамосці Цара, якая мела месца ў Маскве года 1660, 19 студзеня»), а таксама панегірычныя «вирши».

У 1661 г. Полацк ізноў перайшоў у валоданне Рэчы Паспалітай. У гэты час ідэйнай авансцэнай Польска-Літоўскай дзяржавы імк-

ліва аваладвае ідэалогія сарматызму [Славянское барокко 1979:52–55]. Асноўныя пастулаты сарматызму – «Польшча – абраны Богам народ» і «Польшча – аванпост хрысціянства». Заснавальнікі сарматызму абвясцілі іх духоўнымі слупамі, закліканымі абараніць каталіцызм ад магаметанства, праваслаўя і Рэфармацыі. Яны меркавалі, што шляхецкая рэспубліка ёсць спадчынніца рэспублікі рымскай. Ідэалогія сарматызму абвяшчала нацыянальную выключнасць. Гэта цягнула за сабой разрыў з гуманістычнай спадчынай, закрытасць грамадства і адчужэнне ад культурных дасягненняў сучаснай сарматызму еўрапейскай думкі. Актыўная грамадска-палітычная дзейнасць адэптаў сарматызму прыўнесла пафас нецярплівасці ў інтэлектуальную атмасферу Рэчы Паспалітай. Гэта выклікала ўзмацненне эміграцыі беларускіх і ўкраінскіх кніжнікаў на Усход.

У 1664 г. Сімяон Полацкі назаўжды пераехаў у Маскоўскую дзяржаву. Тут, у Маскоўскім царстве, яму воляю гісторыі наканавана было стаць галоўным пачынальнікам новага светапогляднага стылю, які сфарміраваў духоўнае аблічча «пераходнага стагоддзя» ў рускай культуры.

Асоба і творчасць Сімяона Полацкага, афарбаваныя ў тоны непаўторнай своеасаблівасці эпохі Барока, сталі сцягам светапогляднай эвалюцыі праваслаўнага ўсходнеславянскага свету XVII ст. Вядучай у дзейнасці мысляра стала ідэя тварэння цэласнага хрысціянскага ўніверсуму Еўропы, якая ўзрушыла Сімяона Полацкага з годнасцю ідэйнага спадчынніка рэнесанснай «рэспублікі гуманістаў» чэрпаць духоўны плён з культурнай чары ўсееўрапейскага духоўнага космасу.

У духоўнай лірыцы Сімяона знайшоў сваё адлюстраванне ўсплёск містычных інтарэсаў, спароджаных заняпадам еўрапейскага Сярэднявечча. Уплыў праваслаўнай містыкі асабліва прыкметны ў вершах «Akaphist najświętszej Pannie, wierszami przełożony w roku 1648 przez mię, Piotrowskiego Sitnianowicza» («Акафіст найсвяцейшай Пані, вершамі перакладзены ў 1648 годзе мною, Пятроўскім-Сітняновічам») [Симеон Полоцкий 1990:136–148], «Априль 27. Взенто образ насвентшэй Богородзицы з Полоцка до Москвы» [Тамсама:62–64] и «Стихи краесогласные, сложенные во сретение иконы Пресвятыя Богородицы» [РГАДА:34–36]. У гэтых узорах духоўнай паэзіі хрысціянскі дух саборнасці дасягае свайго найвышэйшага выразу.

Узорам гімна ў гонар Багародзіцы, Дзевы Марыі, на працягу стагоддзяў у візантыйскай, а пазней і ва ўсходнееўрапейскай

літаратуры служыў «Вялікі Акафіст» («Акафіст Багародзіцы»). Ён быў напісаны паміж 431 і 626 гг. і належыць, па меркаванні большасці даследчыкаў, ранневізантыйскай культуры, царкоўнаму паэту Раману Сладкапеўцу [Аверинцев 1977:231–236]. «Акафіст» – гэта вершаванае апісанне звышнатуральнага нараджэння Хрыста Дзевай Марыяй.

Чалавек у акце грэхападзення свавольна разбурыў сваё богападабенства: «Змием некогда Ева была обманута» [Симеон Полоцкий 1990:145]. Але прыход у свет людзей Бога, які сваімі пакутамі і пакутніцкай смерцю «збавіў» ад граху людзей, адкрывае перад чалавекам перспектыву стаць богам: «Бог стал человеком, желая его богом поставить» [Тамсама:144]. Першая ў шэрагу «выбраннікаў Божых» – Дзева Марыя: «Приклонил Господь небеса, схождением в твою Чистую утробу божество свое вмещает» [Тамсама:145]. У асобе Багародзіцы цялесная чалавечая прырода, «милостью Божией с земли вознесенная» «над небесами» [РГАДА:55], аказваецца вышэй за бесцялесную духоўнасць анёлаў, зліваючыся з бясконцасцю Бога, «над Херувимами царствующего, над Серафимами пребывающего» [Тамсама:61]. Вобраз Божай Маці ўвасабляе сабой «здыманне» супярэчнасцей паміж Богам і светам, якія разгортваюцца ў дынамічным працэсе Святой гісторыі. Яна «в одно собрала противоположные вещи» [Тамсама], сумясціўшы ў сабе неспасціжнае чалавечым розумам адзінства процілеглых полюсаў сусветнага быцця: Дзевы і маці, якая нарадзіла Бога і чалавека: «Радуйся же, матерь, сохранившая девственность, – Девой породишь ты Бога в человеческом обличье» [Симеон Полоцкий 1990:145]; зямлі і неба: «Глубина морская, вовеки недостижимая, небесная высота невыразимая» [РГАДА:56]; старога і новага: «Адама возрождение, горького Евы плача утешение» [Тамсама:58].

«Акафіст» Сімяона працягвае тысячагадовыя традыцыі грэкавізантыйскай культуры. Пра гэта сведчыць не толькі дасціпнае пільнаванне Сімяонам канона першаўзору [Акафист 1968], але і тое, што тут юны паэт аддаў даніну ідэі маўчання, якая старанна культывуецца ва ўсходнім арэале хрысціянства.

Развязванне біблейскіх парадоксаў, увасобленых у дыхатаміі «маўчанне – Слова», юны стваральнік «Акафіста» шукаў на шляхах акцэнтавання містыка-аскетычнага «досведу», захаванага ў Святым Пісанні, які вызначыў аблічча праваслаўнай тэалогіі. У адрозненне ад Захаду, дзе дагматычныя формулы выпрацоўваліся

ў выніку сілагістычных высноў арыстоцелеўскай схаластыкі, а містыка нярэдка развівалася па-за межамі афіцыйнай артадоксіі, усходняя галіна хрысціянства не вылучала з адзінага падання ні «натуральнай тэалогіі», ні біблеістыкі. Прынцыповая ўстаноўка праваслаўнай царкоўнай дактрыны на адзінства «саборнай» містыкі і філасофскай спекуляцыі служыла духоўнай глебай для такой арганізацыі рэлігійных перажыванняў вернікаў, калі «нязлітнасць» і «непадзельнасць» містычнага экстазу і ўспрымання асноўных хрысціянскіх догматаў станавіліся непарушнай нормай.

Аднак XVII ст. прынесла небывалы рост самаадчування чалавечай асобы. Чалавек пачынае інтэнсіўна рэфлексаваць над уласнымі зносінамі з Богам. Ён паглыбляецца ў асэнсаванне ўнутраных перажыванняў, якія суправаджалі яго «нябесныя» ўзлёты, парывы і ўзыходжанні. Для апісання пачуццяў, эмоцый і афектаў, што авалодвалі скіраванай увышыню душой хрысціяніна, ужо не заўсёды было дастаткова канонаў ісіхазму.

У пошуках максімальна інтымных зносін з Богам Сімяон звяртаецца да традыцый заходнееўрапейскай містыкі. Узорам містыцызму Сімяона, арыентаванага на аўгусцінаўска-хрысціянскае вучэнне пра звышнатуральнае азарэнне, служаць вершы «Modlitwa w utropieniu» («Малітва ў скрусе») [Симеон Полоцкий 1990:191–192] і «Молитва в скорби сущего и клевету терпящего» [ГИМ ОР 731:115–116 адв.]. У сваіх вершаваных малітвах Сімяон Полацкі рацыянальным шляхам богапазнання супрацьпастаўляў рэлігійнае пачуццё, непасрэднае сузіранне Бога, інтуіцыю. Яны падавалі чалавеку магчымасць угледзець у нетрах уласнай душы вечныя і нязменныя ідэі вярхоўнай істоты: «Не оставь меня отныне, Боже всемогущий. Из глубины сердца моего к Тебе взываю» [Симеон Полоцкий 1990:192].

Свет барока, абвясціўшы разрыў з ідэалогіяй эпохі Адраджэння, не ў сілах быў аддаць на забыццё гуманістычныя ідэі і ідэалы. Песімізм і рэфлексія барока, успрыманне супярэчнасцей быцця як неад’емных уласцівасцей чалавечай душы сведчылі пра ўзрастанне асобаснага пачатку, пра ўзвышэнне ўяўлення пра індывідуальную каштоўнасць асобы, пра імкненне да апраўдання ўсяго чалавечага і адухоўлена-зямнога, якое адтуляла новыя шляхі дасягнення хрысціянінам «вечнага жыцця». Пад пяром Сімяона нараджаліся вершаваныя радкі, якія гаварылі пра высокую ацэнку маладым паэтам індывідуальнасці, пра прывабнасць зямнога чалавечага жыцця,

што, па сутнасці, руйнавалі цэнтральны знак рэлігійна-містычных дактрын – смерць:

Супостат мой душевный на мя наступает,
Лстивый язык о нас лгати поучает.
Их же ум мой не мыслит, он на мя клевещет,
А душа в невинности от страха трепещет.

[ГИМ ОР 731:115]

Культура барока дзіўным чынам сумяшчала містычны досвед хрысціянскага адкрыцця і веравучэння з глыбокім рацыяналізмам і высокаразвітой лагічнай культурай [Морозов 1968:115–116]. Пад уплывам новых павеваў тэарэтыкі барока, ажыццяўляючы сінтэз артадаксальнай містыкі са схаластычнай дзейнасцю, імкнуліся ўнесці ў традыцыйныя аўгусцінаўска-платонаўскія структуры арыстоцелеўскія і неаплатонаўска-арабскія палажэнні навукова-філасофскіх ведаў [Лосев 1978:503–514].

Прыкладам пільнавання Сімяонам канцэпцыі неасхаластычнага містыцызму служыць верш «Modlitwa do najświętszej Panny» [РГАДА:66–67 адв.]. У духу традыцый аўгусцінізму мысляр захоўваў тэацэнтрызм і звышпрыроднае становішча Абсалюту, абраўшы пасрэдніцай падчас экстатычнага пераадолення бездані паміж чалавекам і Боскім светам Багародзіцу: «Зрабі ласку пасадзейнічаць, бо можаш Сваёю Літасцю злучыць мяне і Сына адзінароднага» [РГАДА:66 адв.].

Аднак у адрозненне ад антысенсуалістычнай пазіцыі Аўгусціна, якая засноўваецца на платонаўскім апрыярызме, Сімяон прызнаваў неабходнасць пачуццёвага пазнання свету.

Вопытна-абстрактныя веды з’яўляюцца ніжэйшай разнавіднасцю пазнання. Першая прыступка спаціжэння Абсалюту – сузіранне праяў прамудрасці і дабра Вышэйшай Істоты ў пачуццёвых рэчах: «Неба і зямля Табе хвалу аддаюць, // Мора, вецер паслухмяныя Табе» [Тамсама]. Аднак засваенне паэтам арыстоцелеўскага эмпірызму не ёсць замахам на асновы тэалагічнага філасофствавання Сярэднявечча: вопытна-абстрактны фактар падпарадкаваны ў Сімяона адпрыроднаму, а над эмпірычнымі ведамі ўзвышаецца апрыёрная веда. Больш высокую прыступку спазнання ўяўляе сузіранне Боскага вобраза, захаванага ў чалавечай душы, выкліканае звышнатуральнай дапамогай чалавеку з боку надсветавай істоты: «На Твой гляджу вобраз святы, // Як бы Цябе бачачы цяпер, літасцю ахінуты» [РГАДА:67]. Нарэшце, вяршыню зразумення

Бога чалавекам утварае экстаз, калі чалавечая душа ў стане поўнага самазабыцця перад тварам бязмежнай магутнасці Абсалюту максімальна прыпадабняецца яму: «Створы маёй душы месца вольнае, // У яе накіруй Розум ідэальны» [РГАДА:67 адв.].

Апошні разумовы ход Сімяона сведчыць пра наяўнасць у ладзе яго містычных уяўленняў значнай долі рацыяналізму. Інтуіцыя ў яго не столькі звышнатуральнае азарэнне, колькі плён разумных чалавечых высілкаў. Такая пазіцыя мысляра абвяшчала права асобы на індывідуальнае рэлігійнае перажыванне і адкрыццё. Таму карціна экстатычнага ўзыходжання, якая малюецца стваральнікам «Малітвы Найсвяцейшай Панне», – гэта ўжо не містыка экстазу, а рэфлексія над экстазам.

Нарэшце, пераважная арыентацыя рэлігійна-філасофскага цыкла Сімяона на заходнееўрапейскі тып культуры выявілася ў засваенні ім спецыфічных рыс схаластычнай філасофіі, злучаных з традыцыямі юрыдычнага мыслення. Схаластыцы ўласцівая непарыўная сувязь катэгорый анталогіі і юрыспрудэнцыі. Вядучая тэндэнцыя гэтага стылю філасофствавання – імкненне апісваць быццё свету і чалавека, суадноснае з быццём Бога, як сукупнасць прававых адносін ці іх аналагаў: «Заступите у Бога, да от бед избавит, // Да глас мой выну имя Его славит, – піша малады паэт у вершы «Молитва в скорби сущего и клевету терпящего», звяртаючыся да Багародзіцы і святых. – Но и вашу аз помощ имам прославляти, // Скорыя помощники людем возвещати» [ГИМ ОР 731:116–116 адв.].

Са сказанага няцяжка вынесці меркаванне, што ўжо ў духоўнай паэзіі Сімяона Полацкага чысты феномен біблейскай веры напаўняецца рэфлектыўным перажываннем Бога, злучаным не толькі з імкненнем мысляра падкрэсліць персаналісцкія аспекты рэлігійнага пачуцця, але і ўвесці ў містыку змест прыродазнаўчага вопыту. Гэта сведчыць пра паглыбленне светапогляднай эвалюцыі пісьменніка, спалучанай з агульным духам барочнай эпохі, напоўненай парадаксальным, кантрасным і антынамічным злучэннем разнастайных плыняў, канцэпцый і настрояў думак.

Адмысловае месца ў творчасці Сімяона Полацкага займаюць вершаваныя дыялогі. У гэтых дыялогах, тэалагічных па змесце – раждзественскіх, велікодных, еўхарыстычных, Сімяон вырашае адну з асноўных задач барока – задачу сінтэзу мастацтваў: жывапісу, літаратуры, музыкі. У аснове канцэпцыі сінтэзу мастацтваў ляжала найважнейшая ідэя культуры Барока – пра ўзаемазалежнасць

элементаў свету, пра цесную ўзаемасувязь усяго існага, якая адбіла характэрнае для гэтай эпохі імкненне да ўніверсалізму, да адзінства навуковага і мастацкага пазнання [Софронова 1982:78–81].

Паэтычны выклад асноўных пастулатаў хрысціянскага веравучэння Сімяон будаваў на аснове выкладзеных у Бібліі падзей Святой гісторыі і шматлікіх каментарыяў Айцоў Царквы. У той жа час адкрыцці веры падаваліся паэтам наглядна і адчувальна; найважнейшыя хрысціянскія догматы – пра трыадзінства Боскай існасці, пра Богаўвасабленне, пра бязгрэшнае зачацце, пра адкупленне, пра ўваскрэсенне Хрыста і інш. – набывалі пад яго пяром маляўнічую выразнасць і яркую вобразнасць; рэлігійна-мастацкае бачанне Сімяона аб'ядноўвала сакральны сімвал з відавочным вобразам мастацтва.

Кульмінацыя вершаваных «месіяд» і «хрысціяд» Сімяона Полацкага – апісанне катаванняў і пакутлівай смерці Хрыста. Псіхалагічная пранікнёнасць, багацце эмацыйных гам, выразнасць і ўражлівая вобразнасць створанай маладым паэтам карціны пакут Хрыста на крыжы сведчаць пра моцнае ўздзеянне на Сімяона тэарэтычных прадпісанняў барочнай тэорыі. Істотна абвастраючы ўласцівае людзям Сярэднявечча імкненне ахапіць Універсум у абедзвюх іпастасях – сакральнай і свецкай, Боскай і чалавечай, трансцэндэнтнай і іманентнай, яна максімальна павялічвала вастрыню парадоксу, які вынікаў з хрысціянскай ідэі «ўчалавечвання» Бога.

У культуры Барока неадрозненне натуральнага і звышпрыроднага, збліжэнне і змешванне ўзнёсла-духоўнага з паўсядзённа-свецкім, імкненне да спірытуалізацыі жыцця і адначасова зніжэнне традыцыйных форм светаўспрымання прадвызначылі магчымасць суаднясення свету з кнігай, тэатрам, маляўнічым палатном [Славянское барокко 1979:348].

Сімяон Полацкі, выконваючы эстэтычныя патрабаванні барочнай тэорыі, здолеў напоўніць элементамі відовішчнасці, «тэатральнасці» не толькі п'есы, але і рэлігійную паэзію. Цэнтральную ідэю вершаваных дыялогаў паэта атачаюць нечаканыя параўнанні, закліканыя ўразіць уяўленне чытачоў, гульня кантрастамі, маляўнічасць апісанняў:

Исус, як снопок миры, вывышенный
На солнци, егда бывает сушенный.
Так плоть пречиста Твоя высушенна,
Егда на кресте нага повешенна.

И вся красота в темность пременила,
Светлости ока южесь затмила.
Лице зчернело, устне закипели,
От многой жажды, праве, погорели.

[Хрэстаматыя ... 1959:341]

У параўнанні з паэтычным асэнсаваннем дагматычнага зместу тэалогіі філасофская спекуляцыя пра Абсалют у творчасці Сімяона прадстаўлена прыкметна бядней. У празаічнай медытацыі і рэфлексіўнай паэзіі, прысвечаных метафізічным праблемам, беларускі мысляр пільнуецца ўзыходнай да спелай схаластыкі трактоўкі праблемы суадносін «натуральнай тэалогіі» і «Слова Божага», выступаючы супраціўнікам іх радыкальнага размежавання і тым больш проціпастаўлення.

Алегарычнае асэнсаванне дамінантнай ідэі хрысціянскай тэалогіі, увасобленай у парадоксе несупадзення веры і веды, Сімяон развіваў у дыхатаміі антычнай міфалагемы – Фартуны і цэнтральнага паняцця хрысціянскай метафізікі – Боскага Промыслу. Пазіцыя паэта ў пытанні прывядзення біблейскага вучэння і элінскай філасофіі ў адзіную сістэму падобная да яе вырашэння ў артадаксальнай схаластыцы, якая падкрэслівала прыярытэт богададзенай і звышразумовай веды, падпарадкаванасць філасофскіх дысцыплін пастулатам і ўстаноўкам хрысціянскага веравучэння: «належыць хрысціяніну Ладдзю сваю прысвяціць Хрысту» [Симеон Полоцкий 1990:170–171].

Тэалагічныя спекуляцыі беларускага мысляра, абапіраючыся на асноўны догмат хрысціянскага веравучэння, які сцвярджае абсалютную неабходнасць быцця Бога, канцэнтраваліся перш за ўсё вакол шляхоў богапазнання. Абгрунтоўваючы неспасціжнасць існасці Абсалюту, Сімяон звяртаўся да ідэй апафатычнай тэалогіі, найбольш поўна сфармуляваным хрысціянскім мысляром V ст. Псеўда-Дыянісіем Арэапагітам у яго трактатах і пасланнях, якія аказалі моцны ўплыў на мысляроў еўрапейскага Сярэднявечча. Услед за аўтарам «Таямнічага багаслоўя», прысвечанага тэме асэнсавання вышэйшай істоты, Сімяон абвясціў безумоўную невызначальнасць Бога і немагчымасць Яго апісання. Паэт спасылаўся на Яго неспазнавальнасць, недаступнасць ні для чалавечых пачуццяў, ні для чалавечай думкі [ГИМ ОР 288:55 адв.].

Аднак прынцып глыбокага апафатызму, спавяданы праваслаўнай тэалогіяй, – не адзіная духоўная апора мысляра. Пад уздзеяннем

заходняй традыцыі, якая высоўвала тэзіс пра магчымасць рацыянальнага доказу і ў пэўнай ступені пазнання Боскага быцця, Сімяон не мог адмовіцца і ад станоўчай тэалогіі. Катафатычны прынцып, заснаваны на аналогіі быцця паміж зямным, і асабліва чалавечым, светам і Богам, дазволіў мысляру атрымаць уяўленне пра вярхоўную істоту дзякуючы назіранню і асэнсаванню выяўленых у свеце Боскіх сіл. Тварэнне і Божы Промысел, тэксты Святога Пісання, якія зафіксавалі імёны, атрыбуты і ўласцівасці Абсалюту, вядуць чалавека па шляху богапазнання. На найніжэйшай прыступцы ўзыходжання ён пранікае ў сутнасць самых звычайных прадметаў. Па меры свайго ўздыму па прыступках богапазнання чалавек ужывае ўсё больш высокія атрыбуты. На вяршыні ўзыходжання зварот да вышэйшых уласцівасцей зямных людзей – магутнасці, мудрасці, прыгажосці, дабра, дасканаласці – дазваляе чалавеку розумам і пачуццямі накіравацца ў глыбіні ўнутрыбоскага жыцця. Так назаўжды ўтоеная ад чалавека існасць Бога часткова адтуляе сябе людзям.

У эпоху Барока культ розуму, апора на пачуццёва-матэрыяльны досвед, усведамленне высокай каштоўнасці навукова-філасофскіх ведаў пранікалі як у навучальныя ўстановы езуітаў, так і ва ўладкаваныя па заходнім схаластычным узоры праваслаўныя школы, якія ўзнікалі ў беларускім і ўкраінскім асяроддзі [Морозов 1973:13].

У гнасеалогіі Сімяона Полацкага ўзрастанне цікавасці да вопытна-эмпірычнага кампаненту злучана з прызнаннем важнасці пачуццёвага фактару пазнання. У яго трактоўцы ведаў аб’ектам пазнавальнай дзейнасці розуму выступае матэрыяльная рэчаіснасць, «мора жыццёвае», успрыманае чалавекам пры дапамозе органаў вонкавых пачуццяў. Услед за Аквінатам і сваім настаўнікам Інакенціем Гізелем [Стратий 1982:163–164] найвышэйшае месца ў іерархіі вонкавых пачуццяў мысляр адводзіў слыху і асабліва зроку [Симеон Полоцкий 1990:118]. Ён меркаваў, што на пачуццёвай стадыі пазнання найбольш выразна адбіваецца той матэрыяльны феномен, які «справай з’явіцца» [ГИМ ОР 288:490 адв.]. Вызваленне форм, якія існуюць у матэрыяльнай рэчаіснасці ў цялеснай абалонцы, ад «тленнай» рэчыўнасці прыводзіць да ўзнікнення ахопліваемых розумам вобразаў. Далейшая апрацоўка іх розумам прыводзіць да з’яўлення паняццяў, на якіх трымаецца разумовая дзейнасць чалавека [ГИМ ОР 287:592 адв.]. Залежнасць усіх чалавечых ведаў ад вопытна-пачуццёвай інфармацыі выключае існа-

ванне ў інтэлекце апрыёрных форм, на якіх настойвала платонаўска-аўгусцінаўская традыцыя.

Аднак выкарыстанне ў гнасеалогіі Сімяона фундаментальнай ідэі Арыстоцеля пра рэцэптыўнасць чалавечага пазнання не руйнуе артадаксальны характар яго светапогляду. У разумова-пазнавальнай чалавечай душы знаходзяцца духоўныя існасці, укладзеныя ў яе Богам. Аснову іх складае змест Святога Пісання. Такім чынам, падобна тамісцкай канцэпцыі ўніверсалій і той пазіцыі, якую займалі ў рашэнні гэтай першараднай філасофскай праблемы прафесары Кіева-Магілянскай калегіі Іосіф Кананові́ч-Гарбацкі і Інакенцій Гізель, мысляр прытрымліваўся вучэння пра траістае існаванне агульнага: у рэчах – як іх існасцей; пасля рэчаў – у чалавечым розуме як вынік абстракцыі; да рэчаў – у Боскім розуме. Вобраз свету, які малюецца Сімяонам, «гэта – ілюзорная рэчыўнасць, таму што рэчы як такія для «другога Бога» не ўяўляюць цікавасці. Цікавая толькі іх спасцігаемая розумам існасць, толькі ўтоенае ў іх Слова, толькі іх прыдатнасць для дыдактычных развагу» [Панчэнко 1984:185–186].

Гэта філасофская традыцыя ўзыходзіць да культуры позняй Антычнасці з характэрным для яе інтарэсам да алфавіта як цэнтра невымоўных таямніц і да хрысціянскай дактрыны з уласцівай ёй верай у святасць Пісання. Сярэднявеччу яна падарыла культ кнігі, «пісьмовага розуму», гуманітарнай вучонасці. Валоданне імі расцэньвалася Сімяонам як знак вышэйшых ведаў, пасвячэнне ў таямніцу звышзямных сфер быцця: «А дзякуючы ягню кніга адкрыта, – // Гэта азначае, што неба ўжо адтуленае маем» [РГАДА:115].

Аднак свет Барока ўспрыняў не толькі спадчыну схаластаў, якія сумяшчалі містычную веру ў хрысціянскае адкрыццё і веравучэнне з віртуознай лагічнай культурай, але і досвед рэнесанснага філасофствавання, у цэнтры якога было Слова, што атаясамлялася гуманістамі з культурай. Адраджэнская «прагнасць да славеснасці» (Гуарына да Верона) стала сілай, якая ўзнесла на пастамент культ розуму, ведаў, творчасці. У светаадчуванні барока чалавечы розум яшчэ захоўваў піетэт перад артадоксіяй, але ўсё часцей імкнуўся вырвацца з разумовага кола, акрэсленага Адкрыццём. Філасофія барока валодала свабодай, неймавернай нават для самых адважных ідэйных апанентаў афіцыйнага багаслоўя Сярэднявечча. Паэтычная творчасць, як меркавалі некаторыя гуманісты, – адзіны шлях зразумення Бога, – расцэньвалася ў эпоху Барока як прыпадабненне Боскаму працэсу міратворчасці.

4.7.1. Культ кнігі. Пафас творчасці

У XVII ст. у сувязі з культам кнігі з'яўляецца «навуковец» інтэлектуальнага кшталту, бібліяфіл і эрудыт, які злучаў веру ў Боскае Наканаванне з цягай да прамудрасцей антычнай і хрысціянскай метафізікі, містычную глыбокую павагу да сакральнасці Святога Пісання з пакланеннем перад веліччу і ўсёахопнасцю чалавечага розуму.

Арсенал крыніц Сімяона незвычайна шырокі: тэксты Святога Пісання і творы антычных аўтараў – Платона, Арыстоцеля, Дэмасфена, Авідзія, Гамера, Вяргілія, Дыядора Сіцылійскага і інш.; патрыстыка і сачыненні візантыйскіх багасловаў і гісторыкаў – Георгія Амартола, Яўсевія Кесарыйскага, Грыгорыя Сінаіта і інш.; працы заходніх тэолагаў, гісторыкаў і тэарэтыкаў літаратуры Сярэднявечча, гуманізму і барока; міфы, байкі, аповесці, якія ўваходзілі ў сборнікі кшталту «Вялікае зярцала», «Рымскія дзеі», «Фацэцыі», «Апафегматы», «Пчала» і інш. [Майков 1889:200–201].

Энцыклапедычнасць Сімяона Полацкага, яго імкненне даць чытачу найбольш шырокі збор ведаў з розных галін навукі адпавядалі галоўнай задачы мастацтва барока – маральнаму выхаванню і асвеце. Зыходнай тэарэтычнай пасылкай барочнай канцэпцыі пісьменніцкай працы, спавяданай Сімяонам Полацкім, стала каталіцкае вучэнне пра магчымасць апраўдання чалавека справамі [Панченко 1973:167–173; Пушкарев 1982:172]. У сувязі з ідэямі барочнай тэорыі пра Боскае паходжанне прыгожага і пра прыпадабненне паэта Богу гэты тэалагічны пастулат, асвечаны аўтарытэтам Трыдэнцкага сабору, склаў аснову філасофска-эстэтычных поглядаў беларускага мысляра. Канцэпцыя Сімяона заклікана была даказаць, што літаратурная праца ў эсхаталагічнай перспектыве замагільнага суда і замагільнага жыцця вядзе да здабыцця святасці [Панченко 1970].

Рэлігійна-філасофская традыцыя, якая надавала ўсім атрыбутам кніжнасці статус паважлівасці, узыходзіла да старазапаветнага і евангельскага вучэння пра Логас [Трубецкой 1906:256–257]. На досвітку хрысціянства экзэгетыка абвяшчала, што норма ўсіх норм, «шлях, ісціна і жыццё» – гэта сам Ісус Хрыстос, а евангельскія тэксты – толькі апісанне зямнога жыцця «ўчалавечанага» Бога. Аднак неўзабаве дактрына новага веравучэння стала тлумачыць Слова як тэкст, скрутак, кодэкс. Познеантычная вера ў магію алфавіта і раннехрысціянскія ўяўленні пра кнігу як сімвал Адкрыцця ляглі ў аснову

сярэднявечнай традыцыі трапяткога пакланення перад «святымі пісьмёнамі» і працай людзей, пасвечаных у сакральныя таямніцы Слова Божага.

Рацыянальная інтэрпрэтацыя хрысціянскага вучэння пра Логас дазволіла Сімяону атоесніць Слова са «славеснасцю», «літаратурнасцю», барочнай гуманітарнай вучонасцю. Галоўны пастулат дактрыны беларускага мысляра абвяшчаў, што валоданне ведамі, адукаванасцю, вучонасцю ёсць вышэйшы сэнс чалавечага быцця, гарант выратавання носьбіта Слова Божага і аснова прыпадабнення літаратурнай працы апостальскаму і прароцкаму. Кніга для чалавека, паводле Сімяона, – гэта другая памяць, якая «запамінае» і змяшчае ў сабе звесткі пра мінулае чалавецтва і дае магчымасць прадбачыць яго будучыню [ГИМ ОР 287:292 адв.].

Сачыненні Сімяона Полацкага ўтрымоўваюць звесткі са старажытнагрэчаскай, рымскай, візантыйскай, сярэднявечнай еўрапейскай і сучаснай яму гісторыі; антычная вобразнасць і хрысціянская сімволіка ўтвараюць тут адзіны эмблематычны шэраг; экскурсы ў вобласць натурфіласофіі суседнічаюць з рэлігійнымі і этычнымі павучаннямі, а зварот аўтара да папулярных ідэй педагагічнага характару перамяжоўваецца выкладам грамадска-палітычных канцэпцый.

Барочны ўніверсалізм творчасці Сімяона Полацкага дазволіў І. П. Яроміну параўнаць творы паэта з музеем, «на вітрынах якога расстаўлены ў пэўным парадку самыя разнастайныя рэчы, часта рэдкія і вельмі старажытныя» [Еремин 1966:211]. Ганаровае месца ў гэтай «вершаванай кунсткамеры» займаюць прыродазнаўчанавуковыя веды, прыстасаваныя патрыстыкай і схаластычнай філасофіяй да пастулатаў хрысціянскага веравучэння і, у сваю чаргу, адаптаваныя Сімяонам да паэтычнага ладу барочнай культуры.

У цэлым шэрагу вершаў, такіх як «4 świata wieku» («4 эпохі») [Симеон Полоцкий 1990:113–115], «Siedmiu płaniet znaki y ich operatie następują» («Знакі сямі планет і іх уздзеянне па чарзе») [Тамсама:122–123], «4 przemagające complexie» («4 пераважныя тэмпераменты») [Тамсама:116, 117], «Miesięci 12 następują» («12 месяцаў па чарзе») [Тамсама:127–130] і інш., малады паэт выкарыстоўваў ідэі арытмалогіі, якая ўзыходзіла да піфагарэізму.

Ужо на досвітку хрысціянства ў трактаце пра найпрасцейшыя першаасновы ўсяго існага пад уплывам піфагарэйскага вучэння сцвярджалася, што свет створаны з лікаў [Аверинцев 1977:206]. «Боганатхнёныя» тэксты Кнігі кніг – Бібліі паведамлялі, што Бог

пры стварэнні свету «ўсё размясціў мерай, лікам і вагой» (Прып. 11:21). Гэтыя біблейскія словы неаднаразова гучалі ў творах патрыстыкі і мысляроў Сярэднявечча. «Настаўнік Захаду» Аўгусцін, абапіраючыся на ідэі старажытных піфагарэйцаў, матэматыкаў і на платонаўскае разуменне ліку, бачыў ва ўсіх прадметах, з'явах і працэсах Сусвету лікавую арганізацыю [Бычков 1984:83–108]. Заснавальнік сталай схаластыкі Аквінат праводзіў аналогіі паміж аксіёмамі геаметрыі і арыфметыкі і догматамі хрысціянска-каталіцкага веравучэння [Соколов 1979:347]. Адзін з самых глыбокіх мысляроў эпохі Адраджэння – Мікалай Кузанскі пад уплывам піфагарэізму імкнуўся на аснове матэматыкі не толькі аформіць багаслоўскія спекуляцыі, але і растлумачыць разнастайныя структурныя заканамернасці [Соколов 1984:50–55].

Не толькі для прадстаўніка інтэлектуальнай эліты, але і для радавога хрысціяніна мінулых эпох было відавочна, што лік 1 сімвалічна выяўляе адзінага і непадзельнага Творцу ўсяго існага; 2 – Боскую і чалавечую прыроду Хрыста; 3 – асобы, ці іпастасі, Бога, а таксама трох валхвоў, трох пякельных мучыцелек, трох сірэн; 4 – чатыры пары года, чатыры часткі свету, чатыры вякі, чатырох евангелістаў; 5 – пяць пачуццяў, пяць рэк пякельных; 7 – сем планет, сем вольных мастацтваў; 9 – дзевяць муз, дзевяць чыноў анёльскіх; лік 12 мог сімвалізаваць дванаццаць месяцаў, дванаццаць старэйшых апосталаў, гэтулькі ж каштоўных камянёў на рызе еўрапейскага першасвятара і г. д. [Пушкарев 1982:169–170].

Вобраз свету ў канцэпцыі Сімяона Полацкага паўстае ў выглядзе пісьмёнаў і лікаў, надзеленых містычным значэннем. Гэтая філасофска-эстэтычная пазіцыя пісьменніка палягала на хрысціянскіх уяўленнях пра Боскую педагогіку: Ісус Хрыстос – адзіны настаўнік, у адносінах да якога ўсе людзі закліканы злучыцца ў брацтве вучняў [Аверинцев 1977:150–182]. Вера ў тое, што Сын Божы, які падараваў чалавецтву біблейскія запаведзі, як адна з раўнапраўных асоб Абсалюту ўдзельнічае ў стварэнні і быцці ўсяго бачнага свету, давала права аўтарам натурфіласофскіх сачыненняў Сярэднявечча тлумачыць прыроду як Адкрыццё Божае, як кнігу, напісаную пярстом Божым, як Божае стварэнне, прызначанае для атрымання чалавекам маральных урокаў. У вершах «4 części dnia» («4 часткі дня») [Симеон Полоцкий 1990:110–111], «O czterech części rocu pogody» («Аб чатырох порах года») [Симеон Полоцкий 1990:111–112] і іншых выява карцін прыроды мае сваёй мэтай раскрыць сімва-

лічнае значэнне тых ці іншых з’яў прыроды, утрымоўвае дыдактычную тэму, у духу барочнай іншасказальнасці «схаваную» ў падтэкст, пастаўлена пад знак павучальнай маралі [Еремин 1966:221–222].

У літаратурнай спадчыне Сімяона Полацкага нярэдкія вершаваныя творы ўласна пазнавальнага зместу. Яны адлюстравалі ўласцівы барока інтэлектуалізм, яго нястрымнае імкненне пашырыць межы пазнання, узрастанне духоўнай свабоды чалавечай асобы. Тут мы знойдзем выклад прыродазнаўчых ідэй і канцэпцый, экскурсы ў вобласць гісторыі, шматлікія рэмінісцэнцыі з антычнай міфалогіі.

На схаластыка-метафізічны вобразны лад «навуковай паэзіі» Сімяона паказвае яго верш «Siedm nauk wyzwalonych» («Сем вольных навук») [Симеон Полоцкий 1990:120–122].

Вытокі падзелу мастацтваў на вольныя і службовыя ўзыходзяць да эпохі Антычнасці [Бычков 1984:158]. Класік антычнай медыцыны Гален, які памёр амаль за два стагоддзі да пераходу Хрысціянскай царквы на становішча дзяржаўнай рэлігіі Рымскай імперыі, адносіў да сферы мастацтваў вышэйшага, духоўнага парадку геаметрыю, рыторыку, дыялектыку, арыфметыку, граматыку, астраномію і музыку [Майоров 1979:231–235]. У V ст. апісанню сямі вольных навук прысвяціў сем кніг свайго сачынення «Пра шлюб Меркурыя і Філалогіі» выхадзец з Карфагена Марцыян Капэла [Тамсама:353–355]. Баэцыю сярэднявечная схаластыка абавязана не толькі шматлікімі ідэямі і навуковай арыентацыяй, але і ладнасцю сістэмы сямі вольных мастацтваў. Сучаснік Баэцыя – Касіядор у творы «Настаўленні ў навуках боскіх і свецкіх» асвяціў паходжанне гэтых навук аўтарытэтам Пісання і заклаў асноўныя прынцыпы адукацыйнай праграмы царкоўнай сярэднявечнай культуры Захаду [Тамсама:356–386]. Заснавальнік каталіцкага веравучэння Аўгусцін у творы «Пра хрысціянскую навуку» вызначыў адукацыйны мінімум тэолага не як прыстасаваны да задачы адкрыцця новых ісцін, а як дапаможны сродак для далучэння да хрысціянскай дактрыны [Тамсама:231–235]. Праграма вывучэння сямі вольных мастацтваў, выпрацаваная мыслярамі – пасрэднікамі паміж Антычнасцю і Сярэднявеччам, шмат у чым захавалася і ў візантыйскай школе [Каждан 1973:50]. У прадмове «Во всю Бивлию рускаго языка» Францыск Скарына падкрэсліваў значэнне вольных навук для інтэлектуальнай адукаванасці і маральнага выхавання чалавека [Скарына 1990:46–47]. Настаўнік рыторыкі школы пры Кіева-Пячэрскай лаўры Сафроній Пачаскі ў вершаванай кампазіцыі

«Еўхарысціён» (1632 г.), узвялічваючы Пятра Магілу як заснавальніка гэтай школы і апекуна навук і мастацтваў, галоўную заслугу Кіеўскага мітрапаліта бачыў у тым, што ён, па словах паэта, даў новую моц Нілу «седможродлих наук високих» і накіраваў яго да шырокіх «граніц Роси» [Крекотень 1982:260–263].

У вершы Сімяона дадзена кароткае апісанне ўсіх вольных мастацтваў, якія падзяляліся на «трывій» (граматыка, рыторыка, дыялектыка) і «квадрывій» (музыка, арыфметыка, геаметрыя і астраномія). Высокая адзнака паэтам дыялектыкі (ці логікі) не выпадковая: аж да XVII ст. сілагістыка лічылася ўзорам дасканалай лагічнай тэорыі. Яна складала аснову схаластычнай методыкі, якая панавала ў еўрапейскіх сярэднявечных універсітэтах.

Выкладу вучэння пра чатыры стыхіі прысвечаны верш Сімяона «4 zywioly y skutki onych» («4 стыхіі і іх наступствы») [Симеон Полоцкий 1990:112–113]. Вытокі гэтай тэорыі ўзыходзяць да натурфіласофіі старажытнагрэчаскага філосафа Эмпедокла (V ст. да н. э.) як сінтэзу іанійскай фізікі, элейскай метафізікі быцця і піфагарэйскага вучэння пра прапорцыю. Чатыры традыцыйныя стыхіі іанійскай фізікі, якія атрымалі ў Эмпедокла статус элементаў, ва ўзаемным прыцяжэнні і адштурхванні ствараюць усю разнастайнасць прыродна-чалавечага свету, а пятая стыхія – «нятленны эфір» – запаўняе бязмежны космас. Нароўні са стыхіямі Эмпедокл вылучыў чатыры асноўныя ўласцівасці: халоднае, гарачае, сухое, вільготнае. Кожны элемент ёсць прадуктам папарнага злучэння гэтых уласцівасцей: зямля – халоднага і сухога, вада – халоднага і вільготнага, паветра – гарачага і вільготнага, агонь – гарачага і сухога. Тэорыя «чатырох элементаў» увайшла ў кантэкст «фізічнай філасофіі» Арыстоцеля і ў эліністычную эпоху атрымала шырокае распаўсюджанне і на Захадзе і на Усходзе. Вучэнне пра стыхіі пранікла на Русь дзякуючы паўднёваславянскай літаратуры-пасрэдніцы, якая развівалася ў коле візантыйскіх уплываў [Громов 1981].

У далейшым гэтая натурфіласофская канцэпцыя атрымала шырокае распаўсюджанне ва ўсходнеславянскім рэгіёне, адыгрываючы ў шматлікіх перакладных і арыгінальных трактатах і сачыненнях ролю топікі.

Пад уплывам вучэння пра стыхіі знаходзіліся пытанні генезіса чалавека, астранома-астралагічныя ўяўленні і сярэднявечная метэаралогія. Старажытнарускі літаратурны помнік Тлумачальная Палея (XIII ст.), працягваючы старажытнагрэчаскую і эліністыч-

ную традыцыю сімвалічнага вытлумачэння «чацвярыцы», узыходнай да ліку сусветных стыхій, утрымоўваў думку пра прыпадабненне чатырох асноўных узростаў чалавека чатыром порам года і чатыром фазам Месяца [Соколов 1963:105–107]. Сімвалічны аналаг маленства – вясна і маладзік; юнацтва – лета і першая квадра Месяца; сталасці – восень і поўня; старасці – зіма і апошняя квадра Месяца. У «Дыёптры», якая належыць пяру візантыйскага мысляра XI ст. Філіпа Пустэльніка (першыя пераклады на царкоўнаславянскую мову з ліку захаваных да нашага часу датуюцца XIV ст.), праводзіцца сімвалічная паралель: чатыры стыхіі – чатыры вадкасці (вільгаці) у чалавечым арганізме і г. д. [Тамсама:184–187].

Вучэнне пра паралелізм мікракосму і макракосму, будучы адной з найстаражытнейшых натурфіласофскіх канцэпцый, складала агульную аснову для самых розных кірункаў антычнай думкі. Ідэя чалавека як мікракосмасу, які адлюстроўвае ў сабе Універсум, выяўляецца ў грэчаскай патрыстыцы, у працах Баэцыя, Іаана Скота Эрыўгены, у папулярным ва ўсходнеславянскім свеце артыкуле «Галиново на Епократа», а таксама ў апакрыфічнай літаратуры.

На Захадзе вучэнне пра чатыры стыхіі было ўспрынята Аўгусцінам. Набыўшы новае аблічча пад уздзеяннем рэлігійна-монатэістычнага прынцыпу крэацыянізму, яно заставалася падмуркам фізічнай тэорыі да XVII ст. Засваенне натурфіласофскай канцэпцыі элементаў стала важнай старонкай заходнееўрапейскай схаластычнай філасофіі: яе выкарыстоўваў у «Фізічным ключы» нямецкі каталіцкі філосаф і багаслоў XII ст. Ганорый Атэнскі, родапачынальнік анталагічнага доказу існавання Бога Ансельм Кентэрберыйскі, стваральнік грандыёзнага тэолага-філасофскага сінтэзу позняга Сярэднявечча Томаш Аквінскі і іншыя аўтарытэты еўрапейскай філасофскай і багаслоўскай думкі. Канцэпцыя тоеснасці «малога» і «вялікага» Сусвету была найважнейшай ідэяй рэнесанснай натурфіласофіі ад новай антрапалогіі Піка дэла Мірандолы да пантэістычнай анталогіі Мікалая Кузанскага.

Да вучэння пра чатыры элементы звяртаўся ў сваім філасофскім курсе «Сачыненне пра ўсю філасофію» кіева-магілянскі настаўнік Сімяона Полацкага Інакенцій Гізель [Стратий 1981:44–48].

Вучэнне пра чатыры стыхіі стала прадметам гутаркі вядучых маскоўскіх багасловаў і навукоўцаў – Сімяона Полацкага, Паісія Лігарыда, Мікалая Спафарыя і Епіфанія Славінецкага, якая адбылася 12 лістапада 1671 г. [Голубев 1971]. Гэтай канцэпцыі прысвечана

пропаведзь «Слово в день святыя и славныя великомученицы Ирины» ў маскоўскім сачыненні Сімяона «Вечеря душевная» [Симеон Полоцкий 1683: 318–328].

У ранняй спадчыне мысляра да вершаванай ілюстрацыі канцэпцыі старажытнасці пра ўзаемасувязі мікракосм і макракосм шчыльна стасуюцца паэтычныя фрагменты, якімі Сімяон уводзіў чытача ў свет вучэння не менш далёкага мінулага – ідэі пра звышнатуральны ўплыў нябесных свяцілаў на жыццё людзей. Гэта такія творы пісьменніка, як «Miesięci 12 następują» («Вынікаюць 12 месяцаў па чарзе»), «4 przemagajace complexie» («4 пераважных тэмпераменту») і «Siedmiu płaniet znaki y ich operatie następują» («Знакі сямі планет і іх уздзеянне па чарзе»).

Ужо ў эпоху элінізму паўстала традыцыя суадносіць літары з планетамі і знакамі задыяка [Аверинцев 1977:207–208]. Ідэі алфавіта – сімвала цялеснага мікракосму і астральнага макракосму наканавана было доўгае жыццё. На мяжы Антычнасці і Сярэднявечча паэтычная творчасць стварыла вобраз нябёсаў як тэксту, чытаемага астролагам. На ўяўленні пра аналогію мікракосму і макракосму палягае ўся сімволіка Сярэднявечча: сузіранне зямнога свету павінна было адкрыць чалавеку трансцэндэнтны свет вышэйшых існасцей. Піфагарэйска-платанічны матыў законаадпаведнасці светабудовы і неаплатанічныя ўяўленні пра шлях узыходжання да богапазнання ад бачнага да нябачнага па іерархічных прыступках аналогій, засвоеныя і развітыя Псеўда-Дыянісіем Арэапагітам, адыгрывалі важную ролю ў абстрактных пабудовах «высокай» культуры Сярэдніх вякоў. Аднак паслядоўны паралелізм мікракосму і макракосму нярэдка прыводзіў да атаяснення Бога і свету. Таму афіцыйная тэалогія Сярэднявечча абвясціла магію і астралогію сферай панавання Зла і імкнулася выгнаць іх па-за межы Боскай светабудовы.

Новую светапоглядную афарбаванасць атрымалі традыцыйныя астралагічныя погляды ў эпоху Адраджэння. У сваіх творах Піка дэла Мірандола настойваў на зразуменні выключна прыродных таямніц, а П’етра Пампанацы сцвярджаў натуралістычнае вытлумачэнне Фатуму, які ён расцэньваў вышэй за Боскі Провід [Соколов 1984:38–39; 70–71].

У філасофскім курсе Інакенція Гізеля знайшлі сваё адлюстраванне ўласцівыя барока ўсведамленне ўнікальнасці чалавечай асобы, уяўленні пра значэнне ўнутранага жыцця індывіда, ідэі пра пад-

вышэнне ролі выхавання і адукацыі чалавека: «Зоркі не з'яўляюцца адзіным чыннікам тэмпераменту, бо (на яго фарміраванне) у найвялікшай ступені ўплываюць натуральныя здольнасці бацькоў і мясцовыя ўмовы» [Стратий 1982:131].

Творы Сімяона, прысвечаныя астралагічнай тэматыцы, працягваюць, па выразе І. П. Яроміна, «вершаваны парад рэчаў». Паэтычная «калекцыя» Сімяона працята духам барочнага экзатызму і імкненнем да ўніверсальных ведаў. Важным кампанентам дэкаратыўна-арнаментальнага характару стылю паэта выступае задыякальная і зоркавая эмблематыка. Аднак «чыстая» вобразнасць «астралагічнага» цыкла Сімяона, падобна свету рэчаў у вершы «4 części dnia» («4 часткі дня») [Симеон Полоцкий 1990:110–111], уяўная.

Эмблематычнае мысленне пісьменніка нязменна захоўвае сувязь з дыдактыкай у самых розных жанрах яго паэтычнай творчасці – у панегірыках, у лірыцы, у задыякуме, у генітліяконе (вершы на нараджэнне з прароцкім прадказаннем, заснаваным на астралагічных разліках), у гараскопіуме (вершаванае прадказанне будучага чалавека ці дзяржавы). Інакш кажучы, мысляр бачыў у прыродзе знак Бога і ўсе яе з'явы ўспрымаў не непасрэдна, а як матэрыял для іншасказання ці маральнага павучання.

Асветніцкія памкненні Сімяона адбіліся ў шматлікіх яго творах. Гэта і вершаваная алегорыя на тэму аднайменнага фрагмента з «Метамарфоз» Авідзія «4 świata wieku» («4 эпохі») [Тамсама:113–115]. Гэта і «8 dziwów świata» («8 цудаў свету») [Тамсама:123–127], дзе паэт дае пералік найбольш славутых мясцін старажытных культур (піраміды, Фароскі маяк, статуя Зеўса, Калос Радоскі, храм Артэміды ў Эфесе, Галікарнаскі маўзалей, сады Семіраміды, Калізей). Гэта і перанасычаны міфалагічнымі вобразамі верш «Rzemiosła zrzędne, a uczciwe» («Рамёствы свавольныя, але годныя павагі») [Тамсама:131–132]. Гэта і паэтычная замалёўка «Nowoznalezione rzeczy» («Новыя знаходкі») [Тамсама:101–102, 107–108], якая адлюстравала цягу мастацтва барока да экстрэмальных сітуацый. У гэтым творы вобразнасць, якая запазычваецца з самых розных крыніц – з язычніцкай міфалогіі, антычнай літаратуры, Бібліі, гісторыі Старажытнага свету і сярэднявечнай Еўропы, служыць адзінай рытарычнай мэце і як бы ўраўноўваецца. У гэтых тыповых узорах барочнай экзотыкі творчае мысленне Сімяона сугучнае тэарэтычным пастулатам кіева-магілянскіх падручнікаў паэтыкі, якія прадпісвалі адэптам барочнага мастацтва спалучаць у сваіх творах маралістыку з забаўляльнасцю [Пушкарев 1982:190].

Так паэтычнае мысленне Сімяона Полацкага, пільнуючыся артадаксальных пастулатаў «богаадкрыванай тэалогіі» ва ўяўленнях пра вышэйшую істоту, у сферы пазнання выявіла ўплыў прынцыпаў навуковай гнасеалогіі сучаснай яму эпохі. Небывалае пашырэнне разумовага гарызонту чалавечай асобы адказвала імкненню эпохі Барока выйсці за рамкі эмпірычнага пазнання для глыбокага сімвалічнага зразумення свету. Гэты духоўны парыў спараджаў супярэчлівы кантакт, узаемадзеянне і ўзаемаўплыў розных культурных традыцый, парадаксальнае прывядзенне да адзінства шматстайных рэлігійных памкненняў, ідэйна-філасофскіх арыентацый і літаратурных густаў (барока Контррэфармацыі, пратэстанцкае барока, «барочны гуманізм», «фальклорнае» барока), нарэшце, кантраснае сумяшчэнне супрацьлегласцей з'яў, што ім ахопліваюцца, у светапоглядзе адной творчай асобы.

4.7.2. Этыка. Грамадска-палітычныя погляды

Карціна маральна-этычных уяўленняў Сімяона Полацкага, якая адкрываецца чытачу, перапоўнена ўнутранымі канфліктамі і супярэчнасцямі.

Эпоха ранняга Барока, агорнутая трагічным адчуваннем хісткасці, заблытанасці і недарэчнасці чалавечага існавання, адраджае і абнаўляе аскетычны імператыў хрысціянства. На ўсходзе Еўропы кіева-магілянскія навукоўцы, звяртаючыся да канцэпцый заходнееўрапейскага і польскага барока пра марнасць усяго існага, пра яго прывіднасць і ілюзорнасць, імкнуліся суадносіць гэтыя ідэі з праваслаўнай традыцыяй. Этычная і ідэалагічная памяркоўнасць сталай Контррэфармацыі, хрысціянскі аптымізм езуітаў, абвяшчэнне імі бліскучай перспектывы для грэшнікаў у дзень Страшнага суда былі духоўна блізкія праваслаўнаму багаслоўю, якое ніколі не прызнавала адзіна магчымым манаскі шлях да выратавання [Лосев 1978:33–37].

Беларускі паэт, звяртаючыся да ўпадабаных тэм мастацтва барока – «Vanitas» («Марнасць») і «Memento mori» («Памятай пра смерць»), выявіў імкненне да спакою, сузіральнасці, да ўзгаднення канонаў заходнееўрапейскага барока і праваслаўнага вучэння ў выяўленні смерці.

Увядзенне натуралістычных дэталей у мастацкую тканіну служыла паэту зусім не для таго, каб напоўніць страхам збянтэжаныя розумы чытачоў і слухачоў, узрушаных зменлівасцю быцця сваёй

эпохі. Галоўная мэта паэта – пагадніць іх з бурнай і пераменлівай рэчаіснасцю, вырашыць жыццёвыя канфлікты і настроі жаху перад смерцю на аснове традыцыйна-хрысціянскага стаўлення да яе, злучанага ў праваслаўі з тэмай пакаяння і душэўнага выратавання:

Из человека – червь, немой из проповедника получается, –
Не с амвона уж он возглашает – из гроба, в котором гниет:
Мои уста молча провозглашают,
Что обычно из человека червь получается.
Я уж об этом говорил, то же и тебе будет,
Читатель, когда в гроб тебя положат.
Помоги мне молитвами, другие тебе помогут,
Чтоб неба достиг ты этим путем смерти.

[Симеон Полоцкий 1990:157]

Гульня кантрастамі, імкненне да афектаў, перапляценне сродкаў мастацкай экспрэсіі побач з сумам свядомасці тленнасці і хуткаплыннасці зямнога жыцця, з матывамі смяротнай агіднасці і замагільных жахаў не выступаюць ў Сімяона самадастатковымі. Ён развіваў іх пад знакам рэлігійна-дыдактычнай распрацоўкі тэмы, падпарадкаванай задачы пошуку шляхоў душы чалавека да Бога. Яго творы пра смерць прасякнуты традыцыйным праваслаўным настроем, які бярэ свае вытокі ў раннехрысціянскай ідэі пра аднаўленне на зыходзе свету ў першароднай дасканаласці ўсяго створанага Універсуму.

У вершы «Widok żywota ludzkiego» («Відовішча чалавечага жыцця») [Симеон Полоцкий 1990:132–134] Сімяон увёў у свой паэтычны арсенал не толькі папулярнае барочнае разуменне чалавечага лёсу як падарожжа ад калыскі да магілы, але і ўспадкаваную хрысціянствам ад Антычнасці думку пра перыядызацыю індывідуальнага развіцця чалавека [Герье 1910:420–421].

Дыдактычная паэзія Сімяона Полацкага, прадстаўленая такімі вершамі, як «Zle poswari» («Злыя разлады») [РГАДА:116], «Лекі на грахі» [Симеон Полоцкий 1990:85–86], «Вока» [РГАДА:113], «Мова» [Тамсама], «Usty mię chwalą, a serce ich daleko ode mnie!» («Вусны мяне хваляць, а сэрца іх далёка ад мяне!») [Симеон Полоцкий 1990:189–190], «Na leniwca» («На гультая») [Симеон Полоцкий 1990: 97–98], «Na pijanice» («На п’яніцу») [Симеон Полоцкий 1990:98–99], «Na grzesznika» («На грэшніка») [Симеон Полоцкий 1990:100] і іншымі, спалучае эстэтычныя прынцыпы заходнееўрапейскага барока – метафарызм, змешванне язычніцкіх і хрысціянскіх матываў,

прыхільнасць да вучонасці, экзотыкі і натуралістычнай апісальнасці – са стрыманым уплывам праваслаўнай традыцыі. Вершы гэтай групы пазбаўлены крайнасцей і экстрэмізму еўрапейскага барока, якія выказвалі настроі думак духоўнага збянтэжання чалавека Захаду, які нярэдка адчуваў сябе толькі самотным вандроўнікам на гэтай тленнай, вартай жалю зямлі.

Тэацэнтрызм Сімяона зусім не выключае чалавека са сферы ўвагі паэта, а яго парыў у тагасветнае не прымае замятнага, экзальтаванага і экстатычнага характару. Шматлікія павучальныя творы Сімяона ўяўляюць сабою своеасаблівы паэтычны «збор» грахоў і заган, здольных пазбавіць чалавека гарантыі выратавання і надзеі на Бога. Аднак апісанне паэтам чалавечых слабасцей і памкненняў грахоўнага цела працята настроем памяркоўнай спагадлівасці і нярэдка завяршаецца прымірэнчым маралістычным павучаннем і набожным настаўленнем у духу традыцыйнахрысціянскага ідэалу.

Шэраг вершаваных псіхалагічных мініяцюр Сімяона Полацкага ўтрымоўвае аналіз унутранага жыцця чалавека. Яны заклікаюць чытача да самараскрыцця свайго духоўна-псіхалагічнага свету, да засваення ім пэўных правіл сацыяльнага быцця («нічога занадта»), да разумнай матывацыі ўласных учынкаў. У духу гуманістычнай ідэі годнасці і маральнага ўдасканалення чалавека паэт найважнейшай умовай сапраўдных маральных паводзін абвяшчаў веды.

Услед за Э. Ратэрдамскім, А. Воланам і іншымі мыслярамі эпохі Адраджэння Сімяон у вершах «Czystości stróżów 6» («6 вартавых чысціні») [Симеон Полоцкий 1990:118–120] і «Prętkość na zle» («Западанне на зло») [Симеон Полоцкий 1990:194–195] выказваўся за памяркоўнасць ва ўсім – у ежы, у забавах, у адзежы, у праяве пачуццяў, у свецкіх гутарках, у дзеяннях, ахінаючы свае псіхалагічныя назіранні ў абалонку барочнай маралістыкі.

Гуманісты меркавалі, што духоўнае самапаглыбленне і накіраванасць да ведаў дазваляюць асабістаму розуму аддзяліць высакародныя жарсці, якія ўзвышаюць чалавека, ад нізкіх – сквапнасці, зайздрасці, глупства, што апускаюць яго да жывёльнага стану і спараджаюць трагічныя сацыяльныя катаклізмы. Першапрычынай усіх бед і ліха лічыў вайну Эразм Ратэрдамскі. Горача і пераканаўча пісаў пра сваю агіду да жорсткіх ваенных канфліктаў Мікалай Гусоўскі. З асуджэннем бессэнсоўных кровапраліццяў выступаў Сымон Будны.

У XVI–XVII стст. у праваслаўным арэале Вялікага Княства Літоўскага рух абнаўлення развіваў педагагічныя ідэі, накіраваныя на выхаванне ўсебакова развітай, самастойна думаючай, высока-маральнай асобы. У процівагу сярэднявечнаму ідэалу чалавека, працятаму духам аскетызму і этычнага рыгарызму, Ф. Скарына высоўваў ідэал зямной, ідэальнай інтэлектуальна-маральнай асобы. У маскоўскім зборніку пропаведзяў «Вячэра душэўная» Сімяон Полацкі лаканічна сфармуляваў галоўную мэту свайго жыцця: сфарміраваць «дасканалага чалавека, на ўсякую справу падрыхтаванага» [Симеон Полоцкий 1683:55–56].

У пытаннях навучання і выхавання Сімяон пільнаваўся традыцый еўрапейскай педагагічнай думкі. Гэта і думка Платона пра прыпадабненне сэрца юных воску, і вобраз маладога дрэўца, якое лёгка схіляецца, у «Вялікай дыдактыцы» Я.-А. Каменскага. Не пакінуў Сімяон без увагі і ідэю педагагічных твораў Э. Ратэрдамскага «Гаворка пра годнае выхаванне дзяцей для дабрадзейнасці і навук» і «Пра прыстойнасць дзіцячых нораваў». Паводле гэтай ідэі, прыродная адоранасць без належнага выхавання і адукацыі не можа ўзнесці чалавека да вышынь інтэлектуальнай і маральнай дасканаласці [Елеонская 1978:172]. У вершы «Początkowi zabiegaj» («Парупіся напачатку») [Симеон Полоцкий 1990:134–135] Сімяон следам за Гуарына, Фельтрэ, Вівесам прапаведаваў гуманістычную ідэю пра тое, што ўзыходжанне на вяршыню дасканаласці пачынаецца ў раннім дзяцінстве.

Іншы бок асветніцтва Сімяона звернуты да гуманістычнага разумення «высакароднасці». Яно абвяшчала, што сапраўдная высакароднасць дадзена чалавеку не яго прыналежнасцю да пэўнай сям’і, саслоўя, карпарацыі, а залежыць ад інтэлекту, уласных дзеянняў і маральных дабрадзейнасцей асобы. У вершы «Nobilitas rara» («Высакароднасць рэдкая») [Симеон Полоцкий 1990:91–92] паэт кажа пра тры ступені «высакароднасці». Першая злучана з боскім статусам чалавека, уганараванага «вобраза і падабенства Божага» па праве паходжання ад праайца Адама, другая – з прыналежнасцю да арыстакратычнага роду. Але спосаб, які дазваляе дасягнуць вышэйшай, трэцяй ступені чалавечай «высакароднасці», «на годных асабістых учынках заснаваны».

У эпоху Барока ў сценах праваслаўных духоўных школ і езуіцкіх калегій Вялікага Княства Літоўскага луналі не толькі ідэі гуманізму, але і дух рэлігійнай Рэфармацыі.

Пропаведзь ідэалаў хрысціянства біблейскіх часоў асабліва адчувальная ў вершы Сімяона «Czasu odmiana y różność» («Пераменлівасць і шматстайнасць часу») [Симеон Полоцкий 1990:174–178], дзе персанажы антычнай міфалогіі, старажытнай гісторыі і біблейскія героі складаюць адзіную ўмоўна-алегарычную вобразнасць, якая вянчаецца знакам «Воз жыцця»:

> А калі ўжо надыдзе апошні дзень свету,
> Тады злым і добрым дасца адплата.
> Пыхлівыя багачы, зайздросныя воі
> Пойдуць на згубу да вечнай геены,
> Убогасць жа, мір і пакора –
> На вечнае хараство да райскай сядзібы.
>
> *[Симеон Полоцкий 1990:177]*

Гэта ж тэма знаходзіць сваё ўвасабленне ў вершы «Szczęście bogaczów opłakane» («Шчасце багатыроў мізэрнае») [Симеон Полоцкий 1990:95–96]. Абліччу шляхетных і багатых прадстаўнікоў арыстакратыі, якія вядуць раскошнае і марнае жыццё, тут супрацьпастаўлены вобраз бюргера – носьбіта новых, раннебуржуазных дабрадзейнасцей.

Пратэстанты заставаліся вернымі дзецьмі хрысціянства. Яны абвяшчалі пакору перад Богам, суровую мараль і найстражайшую набожнасць. Але традыцыйныя маральныя каштоўнасці спалучаліся ў іх з пропаведдзю працавітасці, ашчаднасці, жыццёвай непатрабавальнасці, якія аб’ядноўваюцца імператывам «маліся і працуй». На хвалі барока досвітак капіталізму асвятліў і ўсход Еўропы.

Праблеме асэнсавання грамадска-палітычнага жыцця прысвечана фантастычная прыпавесць Сімяона Полацкага «Wzgarda godności y czci pragnienie» («Знявага годнасці і прага пашаны») [Тамсама:159–169]. У вобразнай мастацкай форме паэт намаляваў аблічча і дзеянні кіраўніка, які растаптаў усе нормы не толькі хрысціянскай маралі, але і адрынуў чалавечую маральнасць наогул. Бязмежнае ўладалюбства дэспата прымушае яго ўжываць у стаўленні да іншых людзей любыя сродкі – гвалт, зман, забойствы. Кіраванне жорсткага ўладара ператварае жыццё падданых у цяжкі, мярцвячы, абсурдны кашмар.

Еўрапейская традыцыя тыранаборства бярэ свой пачатак у антычнай культуры. Новы духоўны імпульс яна набыла ў гістарыясофскай дактрыне Аўгусціна [Соколов 1979:76–84]. У эпоху глыбокага Сярэднявечча тэарэтычнае апраўданне тыраназабойства заня-

ло адмысловае месца ў палітычнай канцэпцыі Іаана Салсберыйскага [Тамсама:169–182].

У старажытнарускай культуры тэзіс пра тое, што падданыя набываюць права на супраціў «злачэсліваму цару», упершыню сфармуляваў Іосіф Валоцкі [Золотухина 1985:49–50, 143–157]. Бліскучыя старонкі ў летапіс сярэднявечнага тыранаборства ўпісаў Андрэй Курбскі. У працы «Временник» Іван Цімафееў асудзіў тыранічнае кіраванне Івана IV і прызнаў за народам права на аказанне супраціву «зламыснай» уладзе. У лекцыйных курсах Іосіфа Канановіча-Гарбацкага і Інакенція Гізеля гаварылася пра тое, што народ мае права зрынуць манарха, калі ён парушыў варункі дамовы [Ничик 1978:228].

Карціна распаду асобы тырана рэзка кантрастуе ў Сімяона Полацкага з намаляваным ім абліччам гуманіста. Аматар «славеснасці» пагружаны ў разгадванне кніжных таямніц у цішыні кабінета і найвышэй за ўсе зямныя выгоды шануе паглыбленую рэлігійна-філасофскую медытацыю [Симеон Полоцкий 1990:167]. Але ідэя сузірання не злучана ў паэта з рэлігійным пустэльніцтвам, накіраваным на пасіўнае ўспрыманне інтэлектуальных дарункаў вышэйшага свету. У духу рэнесанснай думкі Сімяон услаўляў творчую дзейнасць чалавека, узвышаў мудрасць накіраванай у імя вольнага і бескарыслівага пошуку праўды асобы [Тамсама:167–168].

У вершы «Фронн истинны, еже есть о ближайшем судии беседование избраннейшими некими образы судебными, на меди прехитростне и преизрядне нарезаными изъяснен» Сімяон працягнуў палітычную лінію, вызначаную Максімам Грэкам, І. Перасветавым, А. Курбскім, А. Воланам, аўтарам «Размовы паляка з літвінам». Ён выступаў як прыхільнік цэнтралізаванай дзяржавы з адзінай суверэннай уладай цара. Але яго ўлада не абсалютная. Яна абмежаваная радай і законам [Тамсама:22–25]. У апісанні тырана Сімяон Полацкі зыходзіў з традыцыі праваслаўнай гістарыяграфіі, дзе нялюдскі кіраўнік часцей за ўсё быў увасоблены ў вобразе Аляксандра Македонскага. Тыранія, як меркаваў паэт, паходзіць з дактрыны неабмежаванасці царскай улады [Тамсама:24].

Але палітыка-юрыдычныя ідэі мысляра не развязвалі вузы, якія злучалі яго з поглядамі Сярэднявечча на прыроду дзяржавы і ўлады. Станоўчае заканадаўства Сімяон не адлучаў ад усталяванага звыш. Захоўваў ён і традыцыйную матывіроўку адказнасці за дабрабыт падданых, неабходнасць законазгоднасці кіравання –

страх Боскай адплаты. Аднак скрозь абалонку тэалагічнай думкі тут прарастала гуманістычная ідэя ідэальнага гаспадара, які імкнецца да дабрабыту і павагі падданых, дбайнага змагара за законы і справядлівасць. У духу поглядаў Ф. Скарыны, А. Волана, А. Алізароўскага, якія прад'яўлялі высокія патрабаванні да асабістых якасцей суддзяў, Сімяон маляваў карціну праўдзівага кіравання манарха. Ідэальны гаспадар валадарыць з апорай на раду, якая складаецца з людзей, што вызнаюць высокія маральныя прынцыпы – гуманнасць, сумленнасць, бескарыслівасць [Тамсама:24–25].

Выхаваўча-педагагічная, маральная і грамадска-палітычная думка Сімяона Полацкага прапаведавала пафас абнаўлення, абвяшчала паварот да свецкага тыпу культуры, злучанага са сцвярджэннем гуманістычных ідэй удасканалення чалавека і грамадства, з ідэяй служэння агульнай выгодзе, асветніцтвам. Гэта ставіць яго ў шэраг найбольш яркіх, таленавітых і арыгінальных прадаўжальнікаў кіева-магілянскага культурна-асветнага руху.

4.7.3. Канцэпцыя адукаванага абсалютызму. Філасофія гісторыі

Прыход барока ў Расію выклікаў глыбокую змену яе культурнага аблічча. У адрозненне ад заходнееўрапейскага аналагу рускі варыянт не быў усёабдымным «стылем эпохі», а ўяўляў сабой адзін са стылявых кірункаў, якія адлюстроўвалі афіцыйную ідэалогію расійскага абсалютызму.

Ужо ранняя творчасць беларускага мысляра служыць, карыстаючыся словамі А. М. Робінсана, «надзейным паказчыкам ідэалагічнай чуласці Сімяона, які распачаў асвойваць раней яму незнаёмую, але для Расіі традыцыйную (з XV ст.) феадальную псіхалогію рэлігійна-нацыянальнай выключнасці, ясней усяго выяўленую канцэпцыяй Масквы – «трэцяга Рыма» – як адзінай і вечнай еўразійскай спадчынніцы дзвюх найвялікшых еўрапейска-азіяцкіх імперый – Рымскай і Візантыйскай» [Симеон Полоцкий ... 1982:22]. Сутыкненне форм кніжнага барока, засвоенага паэтам на радзіме, з традыцыяналізмам маскоўскай афіцыйнай культуры нараджала ў творчасці Сімяона ідэалагічны сінтэз, які сумяшчаў рысы архаічнай царкоўнаславянскай рэпрэзентатыўнасці, топікі візантынізму, элементы сярэднявечнай, рэнесанснай і барочнай айчыннай і заходняй культур.

Рускае барока, абавязанае сваім нараджэннем беларускаму мысляру, адрознівалася ад свайго заходнееўрапейскага правобраза шэ-

рагам спецыфічных рыс, якія вынікалі з асаблівасцей гістарычнага шляху Маскоўскай дзяржавы.

XVII стагоддзе ў гісторыю Расіі ўвайшло як перыяд заняпаду Сярэднявечча. У яго ўлонні пачала выспяваць культура Новага часу, стаў фарміравацца стыль мыслення будучай эпохі. На мяжы стагоддзяў найцяжэйшы крызіс, які ўзрушыў Рускую дзяржаву, пацягнуў за сабой падзенне аўтарытэту царскай улады, дынастычную страту, інтэрвенцыю, вострыя сацыяльныя калізіі. Смута паскорыла распачаты яшчэ ў часы кіравання Барыса Гадунова працэс змены культурных арыенціраў [Лихачев 1979:12–13]. Змена ўспадкаванай ад Сярэднявечча культурнай сістэмы суправаджалася істотным паслабленнем шматвяковага ўплыву Канстанцінопаля і Балкан, ростам духоўных кантактаў з іншымі славянскімі народамі і краінамі Захаду.

У вачах творцаў імперскай тэалогіі, якія натхняліся ідэяй спалучэння ў адзіную сістэму прававерʼя хрысціянскай дактрыны ўніверсальнай Царквы і цэзарысцкай канцэпцыі Сусветнай святой дзяржавы, зямны свет губляў сваю самадастатковую каштоўнасць і аказваўся суаднесеным са светам нябесным [Аверинцев 1977:109–128]. Паводле вучэння Псеўда-Дыянісія Арэапагіта, бачны свет знаходзіцца ў гармоніі са сваім архетыпам – светам вышэйшых існасцей. Дуалізм уяўленняў корпусу «Арэапагітык», які рэзка падзяляў свет на палярныя пары супрацьлегласцей, пераплятаецца ў раннevізантыйскага мысляра з тэзай пра няпоўнасць адпаведнасці паміж вобразам і першаўзорам, злучаным з ідэяй сусветнай лесвіцы. Увесь свет уяўляецца аўтару «арэапагітычнага корпусу» як іерархічна арганізаванае цэлае, падобнае хутчэй за ўсё да той лесвіцы, якая ўбачылася біблейскаму Іакаву і пасля стала сімвалам сыходжання ад «дужа светлага змроку», адзінага Бога, да абсалютнай цемры матэрыяльнага свету і ўзыходжання душы на нябёсы. Бог стварыў нябесную іерархію і зямную, якая непасрэдна яе працягвае, размеркаваўшы функцыі паміж анёламі і людзьмі і ўсталяваўшы святыя рангі на небе і на зямлі. Прадметны, недаўгавечны, «тленны» свет – ілюзорны ў стасунках да звышпачуццёвага быцця, рэальныя рэчы – толькі цьмяныя адлюстраванні Боскай праўды. Смяротныя ніжэйшыя істоты размяшчаюцца на розных прыступках сусветнай лесвіцы ў залежнасці ад ступені сваёй дасканаласці і атрымліваюць Боскае святло толькі праз пасрэдніцтва несмяротных вышэйшых. Анёльская іерархія Серафімаў, Херувімаў

і Прастолаў, Гасподстваў, Сіл і Улад, Пачаткаў, Архангелаў і Анёлаў стала правобразам зямной феадальнай іерархіі. Адгэтуль наймацнейшы ўплыў і вялікая папулярнасць псеўда-дыянісіевай філасофіі сусветнага ладу ў наступныя стагоддзі не толькі на візантыйскім Усходзе, але і на лацінскім Захадзе і тытул яе творцы – «Іерархічны доктар».

Культурна-гістарычныя і палітычныя падставы поглядаў Сімяона на прыроду дзяржавы і ўлады, у дастатковай меры злучаныя з традыцыяй «трэцірымізму», развіваліся пад знакам цэнтральнай ідэі хрысціянскай эсхаталогіі, якая падзяляе завяршэнне гісторыі на «першае» і «другое» прышэсці Хрыста. «Прамежак ... паміж таемным пераадоленнем свету і відавочным канцом свету, зазор, які ўтварыўся паміж «нябачным» і «бачным», паміж сэнсам і фактам – вось ідэйная перадумова для рэпрэзентатыўна-сімвалічнага прадстаўніцтва хрысціянскага аўтакратара як гаспадара «апошніх часоў», – лічыў Аверынцаў [Тамсама:118]. Уся хрысціянская філасофія Сярэднявечча ў значнай частцы палягае на падмурку, закладзеным ранневізантыйскай культурай. Яе духоўная іпастась паўстала ў выніку пагаднення ідэі Царквы і ідэі імперыі, біблейскай веры і грэчаскага рацыяналізму, сутыкнення і сінтэзу цыклізму язычніцкай свядомасці і лінейнасці ў свядомасці хрысціяніна, «Афін і Іерусаліма»: «Еллин, Израиль на тым то камени, // Яко две стены, вечну суть злучени. // Естества также злучают се двое – // Бог з человеком, чудо то новое», – пісаў Сімяон у «Вершы на Раство Хрыстова» [Симеон Полоцкий 1990:46].

У раннім панегірычным цыкле свядомасць мысляра прасякнута дваістасцю ўспрымання часу. Падзеі зямной гісторыі, «тленнага», хуткаплыннага матэрыяльна-чалавечага свету праходзяць на фоне вырашальных для лёсаў Сусвету падзей Святой гісторыі – стварэння свету, Нараджэння і Пакут Хрыстовых, уплятаюцца ў іх, знаходзячы перад тварам сусветна-гістарычнай драмы новы, вышэйшы і сакраментальны сэнс.

У аснову сваіх разваг Сімяон, працягваючы традыцыі візантыйска-рускай праваслаўнай канцэпцыі дзяржавы, паклаў прынцып Боскага паходжання царскай улады. Аляксей Міхайлавіч – галоўная тэакратычная постаць, прадстаўнік і выканаўца Промыслу вярхоўнага Уладыкі [РГАДА:45 адв.].

У дэкламацыях «Wierszy na szczęśliwy powrot cara jego miłości z pod Rygi» («Вершы на шчаслівае вяртанне яго міласці цара з-пад

Рыгі») [Симеон Полоцкий 1990:33–38], «Витане боголюбивого епископа Калиста Полоцкого и Витебского од детей школы брацкое Богоявленское мовеное пры въезде его милости до Полоцка А° 1657, июня 22» [Тамсама:42–45] і іншых Сімяон выкарыстоўваў апазіцыю «святло – цемра». У традыцыях Псеўда-Дыянісія мысляр трактаваў свет як універсальны пачатак, які аб'ядноўвае свет бачны і свет духоўны, дабро, ісціну, прыгажосць і маральную дасканаласць. На мяжы нябеснай і зямной іерархіі хрысціянскі аўтакратар – ключавая постаць у іерархічнай сістэме, злучанай з дамінантнай сярэднявечнай ідэяй узыходжання і сыходжання [РГАДА:46].

Боскія ідэі сярод чыноў анёльскай іерархіі і ад нябеснага чыну да зямнога перадаюцца ў форме духоўнага святла. Падобна яго промням, паэтычная думка Сімяона сыходзіць па прыступках сусветнай лесвіцы, даючы кожнай асобе зямной іерархіі па яе годнасці паводле іерархічнай «табелі рангаў» [Тамсама:48–48 адв.].

У працэсе скрыжавання схаластычнага барока з ідэалогіяй расійскага «трэцірымізму» Сімяон выпрацоўваў цырыманіяльную форму адносін прыдворнага паэта і манарха. Перад асобай магутнага ўсходняга гаспадара «всея Великия и Малыя и Белыя России» пісьменнік не мог захаваць светаадчуванне свайго нядаўняга адносна незалежнага існавання ў бюргерскім ці манаскім асяроддзі. Аднак рабалепства перад манархам толькі вонкава захоўвала ў Сімяона Полацкага сувязь са спадчынай афіцыёзнай думкі візантыйскай імперскай ідэалогіі.

У творах «Дыялог кароткі» [Симеон Полоцкий 1990:66–67], «Вершы да спадара царэвіча» [Тамсама:42] і іншых мысляр следам за Ф. Скарынам, С. Будным, М. Гусоўскім, П. Магілам маляваў вобраз мудрага манарха, цывілізатара, рупліўца пра дабрабыт падданых. У форме прывітанняў, усхваленняў, услаўленняў Сімяон імкнуўся ўздзейнічаць на цара і прыдворных, павучаць іх, прапаведаваць ім новыя нормы, погляды і ідэалы. У гэтым ён бачыў шлях да ўдасканалення ўсяго грамадства, да будучай дзяржавы адукаванага абсалютызму, да моцы і велічы Расіі [Еремин 1951:361]. У сваіх панегірычных творах Сімяон выкарыстоўваў адзін з ключавых матываў сваёй творчасці – тэму святла. Але акцэнт у гэтых тэкстах ён ставіў не на сузіральна-духоўным «дакрананні» да абсалютных пачаткаў быцця, а на дынамічна-інтэлектуальным зразуменні Бога.

У эпоху Барока ў шэраг традыцыйных сярэднявечных сімвалаў – «свет – кніга», «свет – маляўнічае палатно», «Творца свету як мастак» – увайшоў сімвал «пісьменнік як творца свету».

Руская культура XVI–XVII стст. не спарадзіла і не ўспрыняла ні адраджэнскіх утапічных трактатаў пра быццам бы існыя дзесьці на зямлі або згаслыя дасканалыя дзяржавы, ні ўтапічных праектаў сацыяльных і палітычных рэформ эпохі Барока.

Родапачынальнікам расійскай утопіі барочнага тыпу стаў Сімяон Полацкі. Ён працягнуў і развіў ідэі рэнесансных тэарэтыкаў М. Літвіна, А. Волана, С. Буднага пра грамадска-палітычны ідэал і канцэпцыю ідэальных праваслаўнага ўладара і дзяржавы Пятра Магілы.

Старажытнаруская гістарыясофія канец гісторыі бачыла ў трыумфе Сусветнай праваслаўнай імперыі на чале з рускім царом [Золотухина 1985:62–63]. І ў Сімяона Полацкага формула «Масква – Трэці Рым» у розных вершаваных вобразах падарожнічае з аднаго тэксту панегірычных «вершаў» у другі [Симеон Полоцкий 1990:38; Хиписли 1974:364]. Аднак старажытнаруская гістарыясофія і філасофія гісторыі Сімяона Полацкага – гэта «згода ў нязгодзе».

У разуменні традыцыяналістаў лёс хрысціянскага грамадства цалкам наканаваны Божым Промыслам. Іх ідэал – пазачасавая, нерухомая, завершаная Сусветная імперыя на чале з рускім царом.

Тэма гістарыясофіі Сімяона – выбух гісторыі, спароджаны імкненнем да абнаўлення. Яго ідэал – не мінулае, а будучае, не пасіўнае чаканне прадвесцяў звыш, а імкненне да актыўнага тварэння зямнога чалавечага быцця, не зварот да раннехрысціянскай «сабарнасці» «ўбогіх духам», а рух да дасягнення складанай сацыяльнай гармоніі.

Паміж філасофска-гістарычнымі канцэпцыямі старажытнарускіх кніжнікаў і Сімяонам паўстаў «пафас дыстанцыі». Традыцыйная гістарыясофія зыходзіла з ідэі аб ідэальным прадіснаванні будучай Сусветнай праваслаўнай дзяржавы. Новая гістарыясофія Сімяона абвяшчала ідэю навіны, зямнога ладу «Царства Божага», актыўнасці і дынамізму чалавечай асобы і грамадства. Традыцыйная гістарыясофія прапаведавала рэлігійны месіянізм і ўвесь час заклікала да ізаляцыі ад чужых нацыянальнаму духу еўрапейскіх павеваў. Новая гістарыясофія Сімяона несла ў расійскае грамадства гуманістычныя ідэалы агульнаеўрапейскай культуры, навукі, салідарнасці, парадаксальна прыбраныя ў сярэднявечныя адзенні «трэцірымізму».

Будучая эпоха ярка высвеціла веліч падзвіжніцкай асветніцкай дзейнасці Сімяона Полацкага. Пётр І быў бы бясконца самотны ў сва-

ім імкненні «прасекчы акно» ў Еўропу, калі б вучні Сімяона Полацкага і яго ідэйныя пераемнікі, натхнёныя асобай і творчасцю мысляра, не стварылі інтэлектуальную глебу рэформ першага расійскага імператара.

Перад намі жыццёвы, тэарэтычны і мастацкі антынамізм Сімяона Полацкага – творцы грандыёзных літаратурных помнікаў усходнеславянскага асветніцтва – «Рыфмалагіёну», «Саду, поўнага кветак», аўтара сатыры на ігумена Полацкага Васкрасенскага манастыра Амфінагена Крыжаноўскага, прасякнутай духам прыніжэння і нават прафанацыі высокага і сакральнага, і «Вершаў утешных да асобы адзінай», дзе гумар плебсу, тыпова нацыянальныя прастадушная хітраватасць і нязлосная хітрынка прапушчаны праз рафінаваны інтэлігенцкі розум, які нараджае аўтаіронію блазна, нарэшце, сачыніцеля аналізаваных намі польскамоўных паэм, дзе рэнесансны пацыфізм адыгрывае далёка не апошнюю ролю. Гэты антынамізм уяўляе велізарную складанасць для культуралагічнай рэканструкцыі, як і наогул даследаванне эпохі Барока і чалавека Барока.

Аднак сёння мы ўжо можам сказаць, што гэта эпоха была вялікім этапам у гісторыі ўсходнеславянскай культуры. Яна не толькі асэнсавала галоўны ўрок еўрапейскага Рэнесансу, які абвяшчаў, кажучы словамі Ф. Манье, што «чалавек, прадстаўлены сваім уласным сілам, адняты ад цэлага, абапіраючыся толькі на самога сябе і жывучы толькі для сябе аднаго, не можа здзейсніць усяго» [Монье 1904:561]; не толькі перанесла касмічныя канфлікты тэалагічнага светапогляду Сярэднявечча ўнутр душы індывідуальнага чалавека, дараваўшы яму найвышэйшую творчую волю і надзяліўшы яго метафізічным цяжарам адказнасці, але і адкрыла новыя перспектывы станаўлення славянскага духу, якія ў наступным, XVIII ст. сталі злучанымі з імем Пятра I. Культурным фонам Пятроўскіх рэформ стала дзейнасць барочных гуманістаў, узгадаваных на духоўнай спадчыне мысляра з Полацка Самуіла Емяльянавіча Пятроўскага-Сітняновіча.

Унікальны талент майстра барочнага парадоксу дазволіў мысляру не толькі ў творчасці, але і ў жыцці спалучаць у «асобасным адзінстве» шматаблічнасць узнёсла-духоўных і рэальна-зямных чалавечых светаў.

Таму нядзіўная тая незвычайная стракатасць поглядаў, меркаванняў і аблічча, у якіх Сімяон Полацкі з'яўляецца свайму чытачу.

Ён выступае то ў ролі выразніка светаадчування народнага хрысціянства, то ў вобразе занураната ва ўсамотненае сузіранне містыка, то ў вобразе навуковага схаласта, занятага інтэлектуальным тэарэтызаваннем пра «таямніцы веры», то ў якасці прапаведніка бюргерскіх дабрадзейнасцей ці бязмежна творчай, богападобнай і пакасмічнаму накіраванай у імя вольнага і бескарыслівага пошуку праўды асобы Рэнесансу, якая ў сваёй несуцішнай празе самасцвярджэння пагражае распусціць хрысціянства ў сусветнай культуры, то, нарэшце, у масцы вернападданага ідэолага Расійскай дзяржавы, прадвесніка будучага царства асвечанага абсалютызму.

Аднак, калі б ні была вялікая ступень жыццёвага, тэарэтычнага і мастацкага антынамізму Сімяона Полацкага, ён назаўжды застаўся б верным традыцыям сваёй духоўнай радзімы – Кіева-Магілянскай калегіі, строга падпарадкоўваючы ўсю бяскрайнасць свайго неабсяжнага энцыклапедызму галоўнай мэце хрысціянскага падзвіжніка.

Падмурак велічнага духоўнага будынка, узведзенага Сімяонам Полацкім, склала ідэя культу «пісьмовага Логасу». Яна тлумачыла валоданне ведамі, усебаковае авалоданне «славеснасцю», дачыненне чалавека да культуры як знак пасвячэння ў трансцэндэнтную таямніцу як аснову прыпадаблення носьбіта Слова Божага апосталу ці прароку, як найбольш каштоўную маральную заслугу, якая гарантуе чалавеку напрыканцы свету «новае жыццё».

Так духоўнасць Кіева-Магілянскай калегіі працягвала сваё жыццё ў творчасці славянскіх мысляроў XVII ст., натхнёных грандыёзнай ідэяй стварэння ўніверсальнага Духоўнага Храма адзінай хрысціянскай Еўропы.

* * *

Прысуд утопіям, вынесены постмадэрнізмам у апошнія дзесяцігоддзі XX ст., быў заклікаы назаўжды пазбавіць сусветную цывілізацыю ад духоўных спакус і ілюзій прагрэсізму. Аднак інтэлектуальнае дзіцё еўрапейскага Асветніцтва зусім не збіралася без бою капітуляваць перад суровым рэалізмам новай эпохі. Яно ўсё яшчэ песціла надзею на ўцараванне «канца гісторыі» як апафеозу агульначалавечага зліцця ў адзінай планетарнай супольнасці, як «паэмы экстазу» ўніверсальнай ідэі, як урачыстага ўзыходжання сучаснага заканадаўцы сусветнай светапогляднай моды на Алімп сусветнай культуры.

Чым больш пільна сучасны даследчык мінулага ўзіраецца ў аблічча эпохі Барока, тым менш асноў для разумовага пратэсту выклікае ў яго ідэя духоўнай блізкасці XVII ст. і постмадэрну.

Рэнесанс падвёў пад глыбокае сумненне шматвяковую веру сярэднявечнага мыслення ў стабільнасць, гармонію і нязменнасць універсуму. Чалавек Адраджэння памкнуўся сам, без дапамогі ўсёмагутнага Творцы, ствараць «град зямны», які не саступае, а часам і пераўзыходзіць плады Боскай задумы.

Аднак пышны ўзлёт генія гуманізму быў занадта кароткі. Канец Адраджэння зноў нагадаў еўрапейскаму духу пра існаванне вышэйшых сфер, непадуладных чалавечаму розуму. Зыходзячы Рэнесанс уручыў ключы ад будучыні новай эпосе – эпосе Барока, што адкрыла брамы культуры Новага часу.

Барока стала лекарам зраненай душы Старога Свету, узбуранай карцінамі царства свабоды, якія зачароўвалі ўяўленне, бліскуча намаляванымі думкай Адраджэння адкрытымі культурнымі небакраямі і трагічным усведамленнем ёю немагчымасці зямнога ўвасаблення дзёрзкіх духоўных шуканняў гуманізму.

Незвычайная супярэчлівасць, стылявая разнастайнасць, стракатасць поглядаў, светаадчуванняў і памкненняў эпохі гістарычных змен падахвочвалі мысляроў Барока ствараць новыя духоўныя і маральныя падставы еўрапейскай агульнасці. Жаданне спасцігнуць вытокі бурнага дынамізму сацыяльных стыхій, трагічных канфліктаў і жыццёвых драм XVII ст. нярэдка вяло філосафаў Барока ў абдымкі ўніверсальнай ідэі, якая часцей за ўсё была ўвасоблена Богам. Але разважанні пра згубленую ў эпоху Рэнесансу «музыку свету» ўжо не прыводзілі, ды і не маглі прывесці да рэстаўрацыі сярэднявечных поглядаў.

Барока адлюстравала і пафас зараджэння капіталізму, і адкрыццё новых цывілізацый, і навуковыя здзяйсненні XVII ст. Але яно ніколі не парывала з мінулым, не адпрэчвала ні спадчыны язычніцтва, ні здабыткаў культуры Сярэдніх вякоў.

Настрой думак барока, эстэтыка новага стылю ўслаўлялі імкненне чалавечага розуму ахапіць усю шматстайнасць грандыёзнага творчага працэсу, бесперапынна бурлівага ў безданях Боскай светабудовы. У вачах тэарэтыкаў усіх еўрапейскіх культурных плыняў барока філасофія, літаратура, музыка, тэатр, выяўленчае мастацтва былі праявамі адзінай плыні творчага светастварэння, якое пераймае чын Боскага стварэння.

Таму стыль барока дэманстраваў бязмежную ўвагу да ўсіх культурных дасягненняў мінулых эпох. Філасофскія вучэнні Антычнасці, Адраджэння і схаластыкі, героі міфалогіі старажытнасці і персанажы біблейскіх паданняў, сярэднявечная готыка і свецкая эмблематыка парадаксальна аб'ядноўваліся ў адзіную духоўную ўніверсальнасць на старонках твораў мысляроў XVII ст. Прага здабыцця разгадкі таямніц сусветнага быцця стварала культ вучонасці, эрудыцыі і энцыклапедызму.

Барока ўвайшло ў гісторыю Старога Свету як першы агульнаеўрапейскі культурны стыль. Новы светапогляд спрыяў збліжэнню не толькі праваслаўных і каталіцкіх рэлігійных традыцый, але і ўсіх іншых узрослых у Еўропе культур. Барока ўпершыню спарадзіла адчуванне адзінства еўрапейскай цывілізацыі.

Эпоха постмадэрну, чый гістарычны лёс непарыўна звязаны з поспехам стварэння на гэты раз ужо не агульнай Еўропы, а планетарнай супольнасці, проста асуджаная на зносіны з культурнай спадчынай Барока.

Галоўны запавет культуры Барока, які так часта забываўся ў наступныя эпохі, – гэта ідэя немагчымасці стварэння новай цывілізацыі на развалінах усіх папярэдніх. Талерантнасць, дыялог культур, пафас сацыяльнай і культурнай шматстайнасці, павага этнічнай і нацыянальнай унікальнасці і непаўторнасці, захаванне духоўнага шматквецця даюць шанец на працяг існавання зямнога свету. Гвалт, дыктат, няцерпнасць да ўнікальнасці і разнадумнасці, насаджэнне татальнай уніфікацыі – простая дарога да страты ўсяго чалавецтва.

Тры стагоддзі таму культура Барока выратавала еўрапейскую цывілізацыю адператварэння ў руіны. У XXI ст. роля выратавальніка сусветнай цывілізацыі выпала на долю культуры постмадэрну. Ці паўторыць яна духоўны подзвіг «светапогляднага стылю» пераходнай эпохі, ці ж ёй наканавана стаць апошнім словам у культурнай традыцыі Логасу, не ў апошнюю чаргу залежыць ад таго, наколькі глыбока яна здолее ўвабраць у сябе вялікую спадчыну Барока.

Культурная спадчына Барока дзіўна блізкая духу чалавека эпохі Постмадэрну, калі асабліва востра ўстае пытанне пра ролю ў сучасным свеце невялікіх дзяржаў, і асабліва краін «новай Еўропы». Якое месца ў еўрапейскім «канцэрце» належыць Беларусі? Якая яе сусветная місія ў XXI ст.?

Як вядома, прыхільнікі глабалізацыі прадракаюць заняпад нацыянальных дзяржаў. Намаляваная імі карціна будучай будовы планеты пазбаўлена непаўторнай своеасаблівасці сусветных цывілізацый і культур – яны растворана ў манументальнай велічы адзінай сусветнай дактрыны. У гэтым погляды апосталаў заходняга ўніверсалізму парадаксальна сугучныя настроям думак правадыроў транснацыянальнай тэрарыстычнай супольнасці, абвешчаных прапаведнікамі глабалізацыі галоўнай перашкодай на шляху да дасягнення новага сусветнага парадку.

Ці здольнае чалавецтва пазбегнуць ператварэння ў гіганцкі рукатворны помнік новага таталітарызму?

Адной з галоўных вартасцей еўрапейскага духу заўсёды была дзіўная здольнасць распазнаваць – часам з трагічным спазненнем – салодкую згубленасць ілюзій сусветнай уніфікацыі. Асаблівым пачуццём небяспекі страты індывідуальнага аблічча валодалі і працягваюць валодаць тыя еўрапейскія дзяржавы, эканамічная моц якіх, ваенная сіла і палітычны ўплыў відавочна саступалі магутнасці краін, якія ў тыя ці іншыя перыяды чалавечай гісторыі прэтэндавалі на ролю дэміурга Сусветнага Града.

Зварот да мінулага, адчуванне дыхання «зямлі» павінны дапамагчы адшукаць выратавальнае выйсце з сітуацыі, якая склалася, і гэтым разам. Ці дае гісторыя Вялікага Княства Літоўскага ключ да разгадкі таямніц сучаснай Беларусі?

І так, і не. На працягу стагоддзяў Вялікае Княства Літоўскае было ўнікальнай дзяржавай, дзе адбывалася сустрэча дзвюх хрысціянскіх цывілізацый Еўропы. Менавіта тут узнікалі жорсткія ваенныя канфлікты, адбываліся змовы і выношваліся планы ажыццяўлення ўніверсальнай тэакратыі лацінскага папства і сусветнай хрысціянізаванай праваслаўнай дзяржавы. Але менавіта тут нараджаліся традыцыі культурнага дыялогу, духоўных зносін, кампрамісу, згоды, памяркоўнасці і агульначалавечай салідарнасці.

На жаль, сацыяльная і культурная катастрофа, перажытая Вялікім Княствам Літоўскім у XVII ст., стварыла вакол яго арэол «сярэднявечнай Атлантыды». Народ, пазбаўлены эліты, прыпадобніўся сляпому, які страціў павадыра.

Знакаміты вобраз Беларусі, намаляваны І. Абдзіраловічам, як краіны, дзе ніколі не памірала «ваганне паміж Захадам і Усходам», наша дзяржава атрымала ў спадчыну ад сваёй мінулай гісторыі. Але паміж Вялікім Княствам Літоўскім і сучаснай Беларуссю ёсць і глыбокія адрозненні.

Хісткі, дваісты вобраз беларускага Сярэднявечча, адсутнасць строга вызначаных форм – гэта сведчанне пластычнасці яго культуры, імкненне быць ідэйным і духоўным мостам паміж Захадам і Усходам Еўропы. Расплывісты, парадаксальны, які часта не даступны да разумення, вобраз беларускай сучаснасці – гэта паказчык страты нацыянальнай ідэі, пераемнай сувязі з гісторыяй, традыцыямі «высокай» культуры мінулага, разрыву са спадчынай згаслай цывілізацыі. Толькі вяртанне ролі пасрэдніка паміж двума духоўнымі кантынентамі Еўропы, адраджэнне інтэлектуальнай атмасферы, спрыяльнай для выпрацоўкі агульнаеўрапейскага светаадчування, якое захоўвае адценні і самыя тонкія нюансы псіхалогіі, этнаграфічнай і культурнай своеасаблівасці народаў, што жывуць цяпер, здольныя вярнуць нашай краіне згубленую ёю ролю сусветнага місіянера.

XXI стагоддзе дае Беларусі на гэтым шляху, мабыць, апошні шанец. Ці верне яна сабе былую славу лекара духоўных і маральных хвароб еўрапейскай – а цяпер ужо і сусветнай – цывілізацыі, інтэлектуальнага цэнтра агульначалавечых памкненняў да стварэння планетарных каштоўнасцей і норм, ці ж яна назаўжды застанецца ў сусветнай гісторыі краінай «загубленых геніяў», а ў перспектыве і знікшага з твару зямлі таленавітага славянскага народа, залежыць сёння толькі ад аднаго: ці здолее новая эліта, якая ўжо нараджаецца, успадкаваць традыцыі знесенай віхурай гістарычных метамарфоз эліты беларускага высокага Сярэднявечча.

5 глава
ПРАБЛЕМА ТАЛЕРАНТНАСЦІ Ў РЭЛІГІЙНА-ФІЛАСОФСКАЙ І САЦЫЯЛЬНА-ПАЛІТЫЧНАЙ ДУМЦЫ ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА (другая палова XVI – першая палова XVII ст.)

5.1. Гістарыяграфія праблемы

Праблема талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы Рэчы Паспалітай у другой палове XVI – першай палове XVII ст. на працягу доўгага часу выклікала значную цікавасць даследчыкаў. Першыя спробы рэфлексіі дадзенай праблемы з'яўляюцца ў рэлігійнай палеміцы XVI–XVII стст. Аднак яны мелі не навуковы, а прапагандысцкі характар.

Пачатак навуковага аналізу праблемы можна аднесці да XIX – пачатку XX ст., калі асобныя аспекты ідэй талерантнасці пачалі разглядацца ў расійскай і польскай навуцы ў межах канфесійнай гісторыі або ў кантэксце аналізу рэлігійнай палемікі Рэчы Паспалітай XVI–XVII стст. Даследаванні дадзенага перыяду мелі пераважна суб'ектывісцкі характар; зробленыя ў іх высновы былі абумоўлены галоўным чынам рэлігійнымі і грамадска-палітычнымі пазіцыямі аўтараў.

У працах расійскіх гісторыкаў А. Архангельскага, А. Асінскага, Н. Бантыш-Каменскага, В. Беднова, Н. Бедрыцкага, С. Вілінскага, К. Гаворскага, С. Голубева, П. Жуковіча, В. Завітневіча, Н. Карэева, М. Каяловіча, М. Кіпрыяновіча, Ю. Крачкоўскага, Н. Любовіча, Макарыя (М. Булгакава), П. Падвысоцкага, В. Пліса, Філарэта (Д. Гумілеўскага), К. Харламповіча, І. Чыстовіча [Архангельский 1888; Бантыш-Коменский 1864; Беднов 2002; Бедрицкий 1888–1889; Вилинский 1906; Говорский 1864; Голубев 1883; Голубев 1898; Жукович 1882; Жукович 1901; Завитневич 1883; Кареев 1886; Киприанович 1895; Коялович 1859а; Коялович 1859б; Коялович 1860; Крачковский 1871; Любович 1883; Любович 1888; Любович 1890; Макарий 1996а; Макарий 1996б; Осинский 1912; Плисс 1914; Подвысоцкий 1915; Филарет 1853; Харлампович 1898; Чистович 1882;

Чистович 1884] выступае характэрнай інтэрпрэтацыя контррэфармацыйнага руху і Брэсцкай царкоўнай уніі як праявы жорсткага рэлігійнага насілля. Контррэфармацыйнай інталерантнасці процістаўляецца праваслаўная традыцыя, якая нібыта цалкам адмаўляла рэлігійны прымус і засяроджвалася выключна на абароне аўтэнтычнасці веры.

У польскай гістарычнай і філасофскай навуцы гэтага перыяду ідэі талерантнасці закраналіся ў даследаваннях Ю. Барташэвіча, А. Брукнера, Т. Грабоўскага, С. Заленскага, Э. Лікоўскага, А. Прахаскі, В. Сабескага, С. Тарноўскага, А. Халецкага [Bartoszewicz 1880; Brückner 1896; Brückner 1962; Grabowski 1908; Grabowski 1920; Grabowski 1913; Grabowski 1906; Halecki 1997; Halecki 1915; Likowski 1896; Prochaska 1896; Sobieski 1902; Sobieski 1910; Tarnowski 1886; Załęski 1900]. У кантэксце фарміравання нацыянальнай канцэпцыі гісторыі ўзнікае міф аб «польскай талерантнасці» як выключным феномене ў еўрапейскай культуры, абумоўленым асаблівасцямі польскага нацыянальнага характару. У творах большасці польскіх аўтараў дадзенага перыяду пераважае апалагетычная тэндэнцыя пры даследаванні творчасці дзеячаў контррэфармацыйнага руху, дэзавуіруюцца ўласцівыя ім інталерантныя погляды. У той жа час акцэнтуецца ўвага на праявах нецярпімасці ў вучэнні і практыцы Праваслаўнай царквы. Разам з тым у творах гісторыкаў пратэстантызму нярэдка можна сустрэць апісанне фактаў нецярпімасці і дыскрымінацыі ў адносінах да пострэфармацыйных канфесій [Krasiński 1905; Łukaszewicz 1842; Łukaszewicz 1843; Zakrzewski 1870].

Новы этап у даследаванні праблемы талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы прыходзіцца на міжваенны перыяд (1920–1930-я гг.). У першую чаргу ён звязаны з працамі польскіх навукоўцаў, у большасці з якіх працягваецца папулярызацыя ідэі «польскай талерантнасці» як спецыфічнай рысы культуры Рэчы Паспалітай XVI–XVII стст. Разам з тым у адрозненне ад даследаванняў папярэдняга перыяду заўважаецца адыход ад крайняга суб'ектывізму і разгляд падыходаў да феномена талерантнасці ў кантэксце шырокага аналізу розных напрамкаў рэлігійна-філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. У сувязі з гэтым неабходна адзначыць творы, звязаныя з вывучэннем польскага пратэстантызму [Bursche 1927; Lehman 1937], Праваслаўнай царквы [Chodynicki 1934; Lewicki 1933; Woliński 1936], творчасці асобных дзеячаў контррэфармацыйнага руху [Bodniak 1924; Windakiewicz

1925], акта Варшаўскай канфедэрацыі [Siemieński 1928а; Siemieński 1928б; Sobieski 1928]. Вялікае значэнне маюць працы К. Гурскага, С. Кота, Я. Плокажа, Л. Хмая, С. Эстрайхера, прысвечаныя ідэалогіі «Польскіх і Літоўскіх братоў» [Chmaj 1957; Chmaj 1960; Chmaj 1959; Górski 1929; Kot 1932; Płokarz 1922]. Л. Хмай і С. Кот упершыню зрабілі спробу разгляду вучэння «Польскіх і Літоўскіх братоў», у тым ліку ідэй талерантнасці, у агульнаеўрапейскім кантэксце, што выявіла тэндэнцыю да гіпербалізацыі ролі апошніх у фарміраванні заходнееўрапейскіх ідэй Новага часу [Chmaj 1924; Kot 1921; Kot 1987]. Галоўным недахопам названых прац выступаюць пераважна дэскрыптыўны характар даследаванняў, адсутнасць аналізу самога паняцця талерантнасці.

Некаторыя аспекты праблемы талерантнасці ўскосна разглядаліся ў працах, звязаных з разглядам гісторыі духоўнай культуры ВКЛ XVI–XVII стст., украінскіх аўтараў М. Вазняка, М. Грушэўскага, А. Савіча, К. Студзінскага, [Возняк 1921; Грушевський 1935; Грушевський 1994а; Грушевський 1994б; Грушевський 1995а; Грушевський 1995б; Грушевський 1995в; Савич 1929; Студинський 1906], а таксама беларускіх – І. Дварчаніна, У. Ігнатоўскага [Дварчанін 1991; Ігнатоўскі 1927]. Дадзеныя даследаванні былі выкліканы пошукам крыніц беларускай і ўкраінскай нацыянальнай самасвядомасці. У сувязі з гэтым увага была скіравана на праваслаўны брацкі рух канца XVI – пачатку XVII ст., барацьба якога супраць контррэфармацыйнага руху разглядалася як абарона культурнай аўтаноміі ўкраінскага і беларускага народаў па аналогіі з Рэфармацыяй у Заходняй Еўропе.

Пэўныя аспекты ідэй талерантнасці закранаюцца ў творах нямецкага даследчыка К. Фёлькера, прысвечаных пераважна вывучэнню польскага пратэстантызму [Völker 1930; Völker 1912].

Разам з тым у міжваенны перыяд адсутнічаюць даследаванні, спецыяльна прысвечаныя праблеме талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы.

Наступны этап у вывучэнні разглядаемай праблемы пачынаецца пасля Другой сусветнай вайны. На яго працягу выяўляецца адрозненне ў падыходах беларускай і ўкраінскай навукі, з аднаго боку, і польскай, з другога. У савецкі перыяд у гістарычнай і філасофскай навуцы вывучэнню разглядаемай тэмы не спрыялі панаванне вузкакласавага падыходу, у рэчышчы якога праблема талерантнасці не ўваходзіла ў лік актуальных, а таксама недасягальнасць

значнай колькасці першакрыніц. Дадзеныя акалічнасці абумовілі характар даследаванняў беларускіх і ўкраінскіх навукоўцаў. Вывучэнню сацыяльна-палітычнай думкі Беларусі і сумежных з ёй краін XVI–XVII стст. прысвечаны творы беларускіх гісторыкаў і філосафаў 1950–1980-х гг. М. А. Алексютовіча, У. М. Конана, Я.І. Мараша, С. А. Падокшына, Я.І. Парэцкага, Е. С. Пракошынай, С. Ф. Сокала [Алексютовіч 1958; Конон 1977; Мараш 1971; Подокшин 1970; Подокшин 1974; Порецкий 1961; Прокошина 1966; Сокол 1984; Сокол 1974]. Было выдадзена некалькі абагульняючых твораў па гісторыі філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі Беларусі [Из истории 1978; Из истории философской … 1962; Очерки истории 1973]. Галоўную ролю ў іх мела даследаванне прагрэсіўных ідэй у кантэксце гуманістычнага і рэфармацыйнага руху. З распаўсюджаннем гуманізму звязвалася станаўленне ідэй талерантнасці ў творчасці шэрага рэнесансных, рэфармацыйных і праваслаўных дзеячаў. Блізкія падыходы маюцца ў працах украінскіх навукоўцаў П. К. Загайка, Я. Д. Ісаевіча, І. В. Паслаўскага [Загайко 1957; Исаєвич 1966; Паславський 1994].

З канца 1980-х гг. пачынаецца новы этап у развіцці беларускай гісторыка-філасофскай навукі, які звязаны са станаўленнем дзяржаўнай незалежнасці. Новыя дасягненні ў вывучэнні філасофскай думкі ВКЛ XVI–XVII стст. звязаны з працамі Г. Я. Галенчанкі, Л.І. Івановай, У. М. Конана, Н. А. Кутузавай, Г. М. Лебедзева, І. А. Марзалюка, С. В. Марозавай, С. А. Падокшына, І. В. Саверчанкі, С. Ф. Сокала, В. Ф. Шалькевіча [Галенчанка 1993; Дзяржаўнасць і права Беларусі 1999; Іванова 1997; Конан 1992; Кутузава 1994; Кутузова 2005; Лебедзеў 1989; Марзалюк 2003; Марозава 2001; Падокшын 2003; Падокшын 2001; Падокшын 1990b; Падокшын 2004; Подокшин 1989; Саверчанка 1993; Саверчанка 1998; Шалькевіч 2002]. Для дадзеных прац характэрна павышэнне навуковага інтарэсу да ідэй талерантнасці. Агульнапрынятым становіцца вызначэнне высокага ўзроўню рэлігійнай цярпімасці на землях ВКЛ, што тлумачыцца, як правіла, іх геапалітычным станам на сумежжы заходняй і ўсходнееўрапейскай культур.

У сучаснай украінскай навуцы пэўныя аспекты разлядаемай праблемы знайшлі адлюстраванне ў працах Б. Гудзяка, В. Літвінава, В. Нічык, С. Плохія, І. Шэўчэнка, Н. Якавенка [Гудзяк 2000; Литвинов 2000; Нічик 1990; Плохій 2005; Шевченко 2001; Яковенко

2002]. Генэзіс ідэй талерантнасці ўглядаецца ў іх, як правіла, у распаўсюджанні рэфармацыйных і гуманістычных ідэй.

Аднак аналіз праблемы талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы Рэчы Паспалітай у другой палове XVI – першай палове XVII ст. на працягу ўсяго пасляваеннага перыяду не станавіўся прадметам непасрэднага даследавання ў беларускай і ўкраінскай навуцы. Яна разглядалася выключна эскізна на фоне іншых гісторыка-філасофскіх пытанняў.

У пасляваеннай польскай гістарычнай і філасофскай навуцы з'яўляецца значная колькасць прац, прысвечаных разглядаемай праблеме. Даследаванні польскіх навукоўцаў гэтага перыяду пры ўказанні, як правіла, на вялікае значэнне феномена «польскай талерантнасці» характарызуюцца адыходам ад ранейшай гіпербалізацыі яе ролі ў еўрапейскай духоўнай культуры і засяроджваюцца на дэталёвым аналізе розных аспектаў рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі Рэчы Паспалітай. Былі ўведзены ў навуковы зварот шматлікія крыніцы, звязаныя з ідэямі талерантнасці ў грамадскай думцы ВКЛ і Польшчы XVI–XVII стст. Ідэі талерантнасці сталі прадметам разгляду ў творах З. Аганоўскага, Т. Войка, Х. Гмітэрэка, Л. Калакоўскага, М. Каролька, М. Космана, Р. Касцельнага, Т. Кемпы, М. Ледке, Я. Тазбіра, Л. Шчуцкага, Л. Ярміньскага [Gmiterek 1987; Jarmiński 1992; Kempa 2007; Kołakowski 1997; Korolko 1974; Kościelny 1997а; Kościelny 1997б; Kosman 1978; Kosman 1973; Liedkie 2004; Ogonowski 1989; Ogonowski 1997; Ogonowski 1974; Ogonowski 1979; Ogonowski 1958; Szczucki 1993; Tazbir 1973; Tazbir 1961; Tazbir 1974; Tazbir 1993; Tazbir 1959; Tazbir 1987; Tazbir 1983; Wojak 1970].

Неабходна ўзгадаць таксама даследаванні, прысвечаныя праблеме талерантнасці ў межах асобных плыняў рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі Рэчы Паспалітай: рэнесанснай – Т. Фіялкоўскага [Fijałkowski 1971], пратэстанцкай – У. Аўгустыняк, Г. Кавальскай, В. Крыгсайзэна, В. Сабаціньскага, С. Тынца [Augustyniak 2000; Kowalska 1969; Kriegseisen 2006; Pirożyński 1972; Sobociński 1971; Sobociński 1959; Tync 1960], праваслаўнай – М. Бендзы, В. Грыневіча, Т. Кемпы, М. Мельныка, А. Міроновіча [Bendza 1983; Hryniewicz 1995; Kempa 1997; Kempa 1998; Melnyk 2001; Mironowicz 2001]; «Польскіх і Літоўскіх братоў» – Ю. Вальчэўскага, Я. Тазбіра, С. Творка [Tazbir 1956; Tworek 1966; Walczewski 1953], у праектах і літаратурных творах часоў рокашу 1606–1609 гг. [Maciszewski 1960].

Істотныя дасягненні набыла польская навука пры аналізе акта Варшаўскай канфедэрацыі [Gruszecki 1974; Maciuszko 1984; Salmonowicz 1974; Tazbir 1974], пытання рэлігійнай цярпімасці на сеймах і сейміках [Dzięgielewski 1986; Lepszy 1959; Ochmann 1983; Opaliński 2000; Opaliński 1989; Wiśner 1979; Wiśner 1982; Wiśner 1978; Wiśner 1974]. Выйшла фундаментальная манаграфія В. Крыгсайзэна, у якой комплексна разглядаюцца міжканфесійныя адносіны ў сістэме «дзяржава – Царква» ў Вялікім Княстве Літоўскім і Каралеўстве Польскім XVI–XVII стст., а таксама праводзіцца параўнальны аналіз міжканфесійнай сітуацыі ў Рэчы Паспалітай з сітуацыяй на розных тэрыторыях Свяшчэннай Рымскай імперыі і ў Злучаных правінцыях Паўночных Нідэрландаў [Kriegseisen 2010].

Важнай акалічнасцю ў пасляваеннай польскай гісторыка-філасофскай навуцы з'яўляецца адсутнасць агульнапрынятага вызначэння паняцця талерантнасці, што выклікала ўзнікненне шматлікіх падыходаў. У цэлым можна адзначыць, што ў яе межах маюць месца істотныя дыспрапорцыі пры вывучэнні асобных канцэптуальных падыходаў да праблемы талерантнасці.

У апошні час значна ўзрасла цікавасць да канфесійнай гісторыі Рэчы Паспалітай ранняга Новага часу ў расійскай гісторыка-філасофскай навуцы. Сярод асноўных даследаванняў трэба назваць працы М. В. Дзмітрыева, М. А. Карзо, С. С. Лукашовай, Б. Н. Флоры, А. М. Шпірта [Брестская уния 1996; Брестская уния 1999; Корзо 2007; Лукашова 2006; Дмитриев 1990; Дмитриев 2002; Флоря 1992; Шпирт 2009].

Неабходна адзначыць таксама разгляд пэўных аспектаў, звязаных з пытаннем талерантнасці ў працах другой паловы XX ст., прысвечаных гісторыі духоўнай культуры ВКЛ, прадстаўнікоў літоўскай гісторыка-філасофскай навукі І. Лукшайтэ, Р. Плечкайціса [Плечкайтис 1976; Lukšaitė 2003; Plekaitis 2004]. Элементы разглядаемай праблемы станавіліся прадметам навуковага інтарэсу ў дадзены перыяд у працах нямецкіх даследчыкаў М. Г. Мюлера, Г. Шрама [Müller 1993; Schramm 1965; Schramm 1969], французскіх – Ю. Леклера, А. Жобера, Ж. Берэнджэра [Bérenger 2002; Jobert 1994; Leckler 1964], чэшскіх – Е. Бідло, Ю. Тыхега [Bidlo 1977; Tichy 1962].

Такім чынам, праблема талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы ВКЛ і Польшчы XVI–XVII стст. разглядалася прадстаўнікамі розных нацыянальных гісторыка-філасофскіх школ. У беларускай, украінскай, расійскай і заходнееўрапейскай

навуцы адсутнічае прысвечаны ёй комплексны аналіз, асобныя аспекты праблемы закраналіся фрагментарна ў сувязі з разглядам іншых пытанняў. Даследаванні польскіх навукоўцаў разам з наяўнасцю істотных дасягненняў характарызуюцца дыспрапорцыямі пры вывучэнні асобных канцэптуальных падыходаў, а таксама адсутнасцю адзінага разумення паняцця талерантнасці.

Істотнай навуковай праблемай з'яўляецца вызначэнне паняцця «талерантнасць». У сувязі з гістарычна абумоўленымі сацыяльнымі, палітычнымі і ідэалагічнымі трансфармацыямі разуменне дадзенага паняцця змяняецца. Паходжанне тэрміна «талерантнасць» узыходзіць да лацінскага слова «tolerare» – «цярпець, зносіць». Дадзенае значэнне ўказвае на першапачатковы сэнс тэрміна, пад якім разумеецца паблажлівасць да чужых адносна суб'екта поглядаў і паводзін, з якімі нельга пагадзіцца. З указанага сэнсу вынікае разуменне негатыўнай талерантнасці, якое прадугледжвае наяўнасць двух фактараў: з'явы, якая ацэньваецца адмоўна, і адсутнасці ўмяшання ў функцыянаванне гэтай з'явы з мэтай яе змянення або ліквідацыі. У сувязі з гэтым вылучаюць талерантнасць інтэлектуальную, рэлігійную, этычную, праксеалагічную і г. д. У XIX–XX стст. узнікае канцэпцыя пазітыўнай талерантнасці, паводле якой разглядаемае паняцце ўключае ў сябе не толькі адмаўленне ад умяшання, але таксама павагу і нават падтрымку адрознасці «іншага». Крайні варыянт указанай канцэпцыі прадугледжвае прызнанне роўнай вартасці ўсіх сістэм перакананняў, каштоўнасцей, тыпаў паводзін і г. д.

У сучасных філасофскіх даследаваннях існуюць рознабаковыя спробы вызначэння талерантнасці. Амерыканскі філосаф Дж. Ролз сцвярджае, што катэгорыя талерантнасці засноўваецца на канцэпцыі справядлівасці і вынікае з прынцыпу роўнай свабоды [Ролз 1995:192–193]. Паводле польскага філосафа І. Лазары-Паўлоўскай, талерантнасць выступае як адсутнасць прымусу пры ўздзеянні на партнёраў інтэракцыі, што прадугледжвае дазвол на выкарыстанне сродкаў, накіраваных на змяненне прадмета, пры ўмове, што яны не маюць прымусовага характару [Łazari-Pawłowska 1984:115–117]. Расійскі даследчык А. А. Гусейнаў выяўляе сувязь катэгорый «ненасілле» і «талерантнасць» у тым, што апошняя гістарычна з'яўляецца альтэрнатывай насіллю, замяшчае насілле ў канфліктах, уяўляючы з сябе негвалтоўны спосаб іх вырашэння [Толерантность 2001:235].

Пры даследаванні дадзенай тэмы тэрмін «талерантнасць» выкарыстоўваецца ў вузкім і шырокім значэнні. Пад талерантнасцю ў вузкім сэнсе разумеецца пастуліраваная або актуальна існуючая і санкцыянаваная правам ці грамадскай думкай сістэма міжасабістых адносін, якая робіць магчымым у межах пэўнага грамадства плюралізм думак і перакананняў. У шырокім сэнсе талерантнасць разглядаецца як прынцып, які абвяшчае адмаўленне сілы ў сацыяльных канфліктах. У дадзеным кантэксце яна ўяўляе з сябе праект, акцэнтаваны як альтэрнатыва феномену сацыяльнага насілля. У XVI–XVII стст. названы тэрмін разглядаецца пераважна ў вузкім сэнсе, перадусім у якасці вызначэння феномена рэлігійнай цярпімасці.

Галоўным фактарам фарміравання феномена талерантнасці з'яўляецца правядзенне дзяржаўнай палітыкі ў сістэме міжканфесійных адносін на тэрыторыі Вялікага Княства Літоўскага. Вялікія князі літоўскія з даўніх часоў нярэдка змянялі з прагматычных меркаванняў сваё веравызнанне. Хрысціянізацыя язычніцкага насельніцтва пасля Крэўскай уніі 1385 г., хаця і суправаджалася прымусовымі мерамі, не мела, аднак, радыкальнага рэпрэсіўнага характару. Згодна з граматамі каралёў і вялікіх князёў Аляксандра Ягелончыка 1499 г. і Жыгімонта І Старога 1511 г. пацвярджаліся судова-адміністрацыйныя паўнамоцтвы праваслаўнай іерархіі на аснове «Світку Яраслава», а таксама недатыкальнасць цэркваў усходняга абраду як у дзяржаўных, так і ў прыватных уладаннях [Белорусский архив древних грамот 1824 Ч.1:4–6, 9–15]. Праваслаўныя князі і баяры ў выніку прывілеяў 1432 і 1434 гг. карысталіся большасцю правоў, нададзеных каталіцкай шляхце. Праваслаўныя мяшчане мелі роўныя правы з католікамі на занятце гарадскіх адміністрацыйных пасад. Практыкавалася рэлігійная цярпімасць у дачыненні да нехрысціянскіх меншасцяў: іўдзеяў, караімаў, татараў-мусульман. Усе яны былі абаронены спецыяльнымі правамі. Так, згодна з каралеўскімі прывілеямі, іўдзеям гарантаваліся асабістая недатыкальнасць, унутраная рэлігійна-культурная аўтаномія, забараняліся абвінавачванні ў рытуальных забойствах хрысціян [АВАК Т.29 1902:454–457; АЗР Т.4 1851:202–203; Любавский 1910: 117–118, 135]. Акрамя таго, выдаваліся спецыяльныя прывілеі для яўрэйскіх абшчын асобных гарадоў*.

* Прыкладам можа быць прывілей Уладзіслава Вазы 1633 г. яўрэям Віцебска, паводле якога гарантаваліся правы свабоднага гандлю, набыцця нерухомасці, распараджэння іўдзейскімі малітоўнымі школамі і могілкамі [Витебская старина Т.1 1883:277].

Вялікае значэнне на фарміраванне дзяржаўнай палітыкі ў рэлігійнай сферы мела распаўсюджанне ў ВКЛ рэфармацыйных ідэй, у першую чаргу ў шляхецкім асяроддзі. Дзяржаўныя ўлады першапачаткова спрабавалі не дапусціць пашырэння Рэфармацыі, пра што сведчыў шэраг антырэфармацыйных актаў, выдадзеных каралём і вялікім князем Жыгімонтам I Старым, згодна з якімі патрабавалася выкарыстанне суровых кар супраць «ерэтыкоў» аж да пакарання смерцю. Аднак практычная рэалізацыя мела месца рэдка. У палітыцы Жыгімонта I Старога (1506–1548 гг.) палітычныя разлікі дамінавалі над рэлігійнай заангажаванасцю.

Падчас каралявання Жыгімонта II Аўгуста (1548–1572 гг.) адбываецца канчатковае станаўленне шляхецкай дэмакратыі, што стала галоўным фактарам фактычнай дэнансацыі «антыерэтычнага» заканадаўства. У асяроддзі шляхты і нават часткі духавенства былі папулярныя праекты нацыянальнага сабору з мэтай правядзення царкоўнай рэформы, якія пэўны час мелі падтрымку з боку караля*. Згодна з Віленскім прывілеем 1563 г., трансліраваным у Статут ВКЛ 1566 г., уся шляхта «веры Хрестіянское» заканадаўча атрымала роўныя палітычныя правы [АЗР Т.3 1848:118–120; Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 2003:38–39].

Канчаткова прынцып рэлігійнай талерантнасці быў замацаваны на заканадаўчым узроўні падчас першага бескаралеўя ў Рэчы Паспалітай (1572–1573 гг.) у выніку прыняцця акта Варшаўскай канфедэрацыі на каранацыйным сейме 28 студзеня 1573 г. Тэкст акта канфедэрацыі быў распрацаваны асобнай камісіяй у складзе трох католікаў і трох пратэстантаў. Галоўнымі матывамі яго прыняцця з'яўляліся салідарнасць шляхты ў абароне сваіх грамадзянскіх і палітычных прывілеяў ва ўмовах нарастання контррэфармацыйнага руху, боязь пратэстантаў перад магчымымі рэлігійнымі рэпрэсіямі з боку новага караля Генрыха Валуа, крах спадзяванняў на скліканне нацыянальнага сабору**. Названы акт абвяшчаў сваёй задачай «мір паміж сабой захоўваць, а ў сувязі з розніцай веры

* У 1555 г. Жыгімонт Аўгуст накіраваў у Рым дэлегацыю з інструкцыямі, што змяшчалі патрабаванні ўвядзення народнай мовы ў літургіі, камуніі пад двума відамі для міран, адмены цэлібату; у выпадку адхілення дадзеных прапаноў на Усяленскім саборы рэкамендавалася скліканне нацыянальнага сабору [Frankiewicz 1922:267–268].

** У самім акце ўказвалася прычына яго прыняцця: «... Паколькі ў Рэчы Паспалітай існуе розніца немалая ў адносінах веры хрысціянскай, папярэджваючы тое, каб з гэтай прычыны паміж людзьмі сутыкненні нейкія шкодныя не пачаліся, якія ў іншых каралеўствах ясна бачылі» [Volumina legum T.2 1859:124].

і адрозненнем у цэрквах крыві не праліваць і не караць адсуджэннем маёмасці, пазбаўленнем гонару, турэмным зняволеннем і выгнаннем, і ніякаму вяршэнству, ані ўраду, да такога ўчынку ніякім чынам не дапамагаць, і наадварот, дзе б яе хто праліваць хацеў з той прычыны будзем бараніцца, аб тым усе будзем абавязаны хаця б таксама пад страхам асуджэння або за якім судовым дзеяннем хто б тое хацеў учыніць» [Volumina legum T.2 1859:124]. Частка вышэйшага каталіцкага духавенства пайшла на падпісанне акта на элекцыйным сейме толькі пры ўмове ўвядзення ў яго тэкст істотных змен, якія забяспечвалі гарантыі захавання пасад і маёмасці каталіцкага духавенства (у тэксце ішла размова таксама пра гарантыі маёмасці Праваслаўнай царквы), а таксама абяцання вырашыць існуючыя спрэчкі паміж духавенствам і шляхтай, што захапіла царкоўную маёмасць, на наступным сейме [Тамсама].

Пастановы акта канфедэрацыі датычылі фактычна толькі асоб шляхецкага саслоўя. Адносіны да ажыццяўлення прынцыпу рэлігійнай цярпімасці ў дачыненні да феадальна залежнага насельніцтва былі неадназначна артыкуляваны ў тэксце: «Праз тую канфедэрацыю нашу ніякага вяршэнства над падданымі іх як чыноў духоўных, так і свецкіх не змяншаем і ніколькі паслушэнства ніякага падданых супраць іх паноў не псуём. А наадварот, калі б такія беспарадкі пад відам набажэнства адбыліся, тады, як заўсёды было, будзе можна і цяпер кожнаму пану падданага свайго непаслухмянага як у духоўных, так і ў свецкіх справах пакараць» [Тамсама]. Інтэрпрэтацыя дадзенай фармулёўкі, як правіла, зводзілася да прызнання сістэмы «cuius regio, eius religio» («чыя ўлада, таго і рэлігія»), хаця ў гістарычнай літаратуры маюцца розныя падыходы паводле дадзенай праблемы [Siemieński 1928b:100–102; Sobieski 1928a:61–62].

Акт Варшаўскай канфедэрацыі мае пераважна дэкларатыўны характар, не змяшчае ў сабе канкрэтных норм забеспячэння рэлігійнага міру. Тым не менш ён меў вялікае значэнне ў развіцці ідэй талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы. Паводле яго было юрыдычна замацавана раўнапраўе шляхты ў межах хрысціянскай рэлігіі. Тэкст акта канфедэрацыі быў трансліраваны ў Статут ВКЛ 1588 г. [Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 2002:43], дзякуючы чаму рэлігійная цярпімасць у ВКЛ атрымала больш моцныя юрыдычныя падставы ў параўнанні з Польшчай. Палажэнні канфедэрацыі рэгулярна ўключаліся ў пакта кан-

вента пры ўступленні на трон каралёў Рэчы Паспалітай у другой палове XVI–XVII ст. [Kossow 1914б:448; Volumina legum T.1 1859:363; Volumina legum T.2 1859:93–94; Volumina legum T.3 1859:139–140]. Акт Варшаўскай канфедэрацыі быў першай у Еўропе дэкларацыяй палітычнай роўнасці шляхты ўсіх, а не асобных хрысціянскіх канфесій. Прыняцце дадзенага дакумента з'яўляецца найвышэйшым дасягненнем дзяржаўнай палітыкі рэлігійнай цярпімасці, праводзімай уладамі Рэчы Паспалітай.

Пасля прыняцця акта Варшаўскай канфедэрацыі, на працягу апошняй чвэрці XVI – першай паловы XVII ст. у палітыцы дзяржаўных улад Рэчы Паспалітай адлюстроўваліся дзве тэндэнцыі: з аднаго боку, імкненне забяспечыць пануючае становішча Каталіцкай царквы ў грамадскім жыцці, з чым звязана ўсебаковая падтрымка контррэфармацыйнага руху; з другога, імкненне захаваць міжканфесійны мір. Дадзеная палітыка мела супярэчлівы характар і ў выніку прывяла да згортвання практыкі талерантнасці ў Рэчы Паспалітай па меры ўмацавання пазіцый Контррэфармацыі. У гэты перыяд шляхта ў Рэчы Паспалітай валодала поўнай свабодай веравызнання. У той жа час узровень рэлігійнай цярпімасці адносна нешляхецкага насельніцтва знаходзіўся ў залежнасці ад пазіцыі дзяржаўных органаў, якія ажыццяўлялі ўладу ў тым ці іншым населеным пункце, а таксама фактычнай сацыяльнай сілы іншаверцаў на пэўнай тэрыторыі. Гарады, падпарадкаваныя непасрэдна каралю, атрымлівалі спецыяльныя прывілеі. У буйнейшых каралеўскіх і вялікакняжацкіх гарадах, дзе пратэстанты мелі моцныя пазіцыі, з дазволу ўлад былі пабудаваны зборы. Пратэстанцкае насельніцтва гэтых гарадоў карысталася свабодай культу і ўдзельнічала ў дзейнасці мясцовага самакіравання. У той жа час у гарадах, дзе пазіцыі іншаверцаў былі хісткія, а таксама функцыі ўлады выконвалі інталерантна настроеныя каталікі, рэфармацыйныя абшчыны дзейнічалі па сутнасці ў падпольных умовах. У некаторых гарадах каталіцкае духавенства вымушала мяшчан-пратэстантаў плаціць штрафы за ігнараванне рыма-каталіцкага набажэнства.

Да канца XVI ст. спецыяльнымі каралеўскімі прывілеямі, а таксама даравальнымі граматамі цэрквам, манастырам, брацтвам пацвярджаўся афіцыйны статус Праваслаўнай царквы. Каралі і вялікія князі неаднаразова выдавалі акты, адрасаваныя дзяржаўным чыноўнікам з прадпісаннем неўмяшання ва ўнутраныя справы

Праваслаўнай царквы [АЗР Т.3 1848:292–293, 315–316; АСД Т.6 1869:19–21, 35–37]. Пасля ўвядзення ў каталіцкім свеце грыгарыянскага календара ўлады Рэчы Паспалітай, нягледзячы на супраціўленне каталіцкага духавенства, дазволілі праваслаўным адзначаць святы згодна з юліянскім календаром [АЗР Т. 3 1848:280; Акты ЮЗР, Т. 2 1863:179–180; Белорусский архив древних грамот 1824:39–40].

У канцы XVI – пачатку XVII ст. істотнай акалічнасцю міжканфесійных адносін становяцца так званыя тумульты – пагромы, абумоўленыя рэлігійным супрацьстаяннем. Найбольшую вядомасць набылі пагромы пратэстантаў, інспіраваныя каталіцкім духавенствам. У 1581 г. пры намове біскупа Юрыя Радзівіла ў Вільні была спалена на рынку пратэстанцкая літаратура і адбыўся напад на кальвіністаў [Kosman 1978:113]. У выніку езуіцкай агітацыі былі ажыццёўлены напады на Віленскі евангелічна-рэфармацкі збор у 1591, 1611, 1639 і 1682 гг. [Kosman 1978:90; Sobieski 1902:38, 58–59]. У 1617 г. у Навагрудку быў гвалтоўна разагнаны правінцыйны сінод антытрынітарыяў ВКЛ [Tazbir 1956:188].

Істотным фактарам росту рэлігійнай нецярпімасці становіцца ў гэты час Брэсцкая царкоўная унія 1596 г., паводле якой іерархія Праваслаўнай царквы прызнавала вяршэнства Рымскага Папы. Пераход праваслаўных ва ўніяцтва ў вялікай ступені, асабліва ў першыя дзесяцігоддзі, адбываўся з выкарыстаннем прымусовых метадаў. Супрацьстаянне паміж праваслаўнымі і ўніятамі мела агрэсіўны характар. На працягу 1608–1612 гг. у Вільні існавала напружаная сітуацыя, што пагражала кровапраліццем, выкліканая спрэчкамі з-за культавых будынкаў [Акты ЮЗР Т.2 1863:42–52; АСД Т.6 1869:112–157, 172–174]. З боку праваслаўных найбольш вядомым актам насілля было забойства Полацкага ўніяцкага архіепіскапа Іасафата Кунцэвіча ў Віцебску ў 1623 г. У XVII ст. абарона праваслаўя стала лозунгам украінскага казацтва, якое ў сваёй барацьбе супраць Контррэфармацыі і уніі выкарыстоўвала гвалтоўныя метады. Прыкладам можа быць забойства казакамі кіеўскага ўніяцкага святара Яна Юзэфовіча [Голубев 1883:214].

Праявай нарастання нецярпімасці былі пагромы нехрысціянскіх меншасцей, напрыклад яўрэйскія пагромы ў Вільні 1592, 1634, 1635 гг., пагром мусульманскай мячэці ў Троках 1609 г. [АВАК Т.28 1901:42, 136, 141–147, 150; Borawski 1981:57]. Аднак выступленні супраць нехрысціян не набылі ў ВКЛ значнага маштабу.

Улады Рэчы Паспалітай імкнуліся не дапусціць выбуху рэлігійнага фанатызму з улікам палітычных фактараў, хаця пры правядзенні дадзенай палітыкі праяўлялася непаслядоўнасць, выкліканая імкненнем захаваць саюз з Каталіцкай царквой. Так, пасля «тумультаў» у Кракаве ў 1578 г. і Вільні ў 1581 г. каралём Стэфанам Баторыем былі прыняты пастановы, якія прадугледжвалі пакаранне смерцю за ўдзел у пагромах [Sobieski 1902:36–39]. Сеймавыя канстытуцыі 1593, 1596, 1598 гг. былі накіраваны супраць «тумультаў» і прадугледжвалі адказнасць у дачыненні іх удзельнікаў, тым не менш тэрмін іх дзеяння абмяжоўваўся некалькімі месяцамі [Sobieski 1902:102–103; Volumina legum T.3 1859:343, 366]. У 1631 і 1632 гг. былі прынятыя сеймавыя пастановы супраць «тумультаў», не абмежаваныя часавымі межамі [Volumina legum T.3 1859:326, 346]. Разам з тым у некаторых выпадках дзеянні пагромшчыкаў заставаліся беспакаранымі, што асабліва характэрна для перыяду каралявання Жыгімонта Вазы.

Супярэчлівы характар мела дзяржаўная палітыка ў сферы рэгуляцыі адносін паміж праваслаўнымі і ўніятамі. З аднаго боку, галоўнай яе лініяй з'яўлялася падтрымка уніі і заахвочванне насельніцтва да яе прыняцця. Для паскарэння дадзенага працэсу быў выдадзены шэраг дзяржаўных пастаноў, накіраваных на падпарадкаванне праваслаўнага насельніцтва ўніяцкаму духавенству. Паводле граматы Жыгімонта Вазы ад 12 верасня 1596 г. праваслаўнай супольнасці Вільні выносілася строгае папярэджанне супраць любых дзеянняў, накіраваных супраць уніяцкіх духоўных асоб [АЗР Т.4 1851:138–139]. Згодна з каралеўскай граматай ад 7 жніўня 1601 г., адрасаванай магістрату і праваслаўнаму брацтву Магілёва, прадугледжвалася судовая адказнасць за непаслушэнства ўніяцкаму мітрапаліту [Уния в документах 1997:154–155]. Неаднаразова ажыццяўляліся адміністрацыйныя захады ў сувязі з несанкцыянаваным правядзеннем праваслаўных набажэнстваў. У той жа час пратэкцыя уніі мела пэўныя межы; згодна з універсалам Жыгімонта Вазы ад 22 сакавіка 1598 г. былі пацверджаны ранейшыя правы і статус епіскапаў, якія не далучыліся да уніі, нягледзячы на супраціўленне дадзенаму акту прадстаўнікоў каталіцкага духавенства [Chodynicki 1934:372]. Звычайнай практыкай былі закрыццё і перадача ўніятам праваслаўных цэркваў. Пасля абвяшчэння ў Кіеве новай праваслаўнай іерархіі ў 1620 г. яе епіскапы паводле каралеўскага ўніверсала 1621 г. былі прызнаны шпіёнамі і бунтаўнікамі [Уния в документах 1997:190–191].

У той жа час у першай палове XVII ст. прымаліся захады па легалізацыі Праваслаўнай царквы. Паводле канстытуцый 1607 і 1609 гг. былі афіцыйна прызнаны яе правы, што, аднак, не вырашала канкрэтных праблем, звязаных з суіснаваннем праваслаўнай і ўніяцкай канфесій. Пытанне аб «супакаенні грэчаскай рэлігіі» зацягвалася, пра што сведчаць сеймавыя канстытуцыі 1618, 1623, 1627, 1631 гг. [Volumina legum T.2 1859:158, 217, 263, 320]. Аднак у 1632–1635 гг. былі прыняты пастановы, якія паляпшалі прававое становішча Праваслаўнай царквы і былі накіраваны на ўрэгуляванне яе адносін з уніятамі. На элекцыйным сейме 1632 г. былі ўхвалены пункты «заспакаення грэчаскай веры», паводле якіх дэкларавалася раўнапраўе праваслаўнай і ўніяцкай канфесій, Праваслаўнай царкве надавалася права на выбар уласнай іерархіі на чале з мітрапалітам, легалізаваліся яе школы і друкарні; праваслаўныя атрымлівалі права на займанне грамадскіх пасад; ім перадавалася па некалькі цэркваў у вялікіх гарадах [Витебская старина Т.5 Ч.1 1888: 130–134; Голубев 1883:522–528]. Пункты «заспакаення грэчаскай веры» былі ўключаны ў «пакта канвента» пры каранацыі Уладзіслава Вазы [Volumina legum T.1 1859:363]. У 1635 г. сеймавая канстытуцыя пацвердзіла распрацаваныя ўмовы падзелу епархій і культавых будынкаў паміж праваслаўнымі і ўніятамі, для рэалізацыі якіх была створана спецыяльная камісія [Витебская старина Т.1 1883:115].

У цэлым можна сцвярджаць, што палітыка дзяржаўных улад ВКЛ і Польшчы разглядаемага перыяду, нягледзячы на непаслядоўнасць, была накіравана на забеспячэнне рэлігійнай цярпімасці ў грамадстве, што выклікана шэрагам фактараў. Заканадаўчае замацаванне талерантнасці ў акце Варшаўскай канфедэрацыі рабіла практычна немагчымым выкарыстанне рэлігійных рэпрэсій для прадстаўнікоў шляхецкага саслоўя і абмяжоўвала іх ужыванне ў грамадстве ў цэлым. Гэта мела істотны ўплыў на фарміраванне канцэптуальных падыходаў да праблемы талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы. Па-першае, заклікі да адкрытага рэлігійнага насілля маглі разглядацца як дзяржаўнае злачынства, а таму канцэпты радыкальнай нецярпімасці адсутнічалі нават у межах найбольш інталерантных ідэйных напрамкаў. Па-другое, усе плыні рэлігійна-філасофскай і грамадска-палітычнай думкі вымушаны былі лічыцца ў той ці іншай ступені з фактычнасцю рэлігійнай цярпімасці ў Рэчы Паспалітай. Па-трэцяе, пасля 1573 г. адносіны да Варшаўскай канфедэрацыі становяцца галоўным элемен-

там палемікі вакол праблемы талерантнасці: асноўнае пытанне датычыцца дапушчальнасці прававой легітымацыі талерантнасці або яе неафіцыйнага прызнання як часовай дадзенасці.

Другім істотным сацыякультурным фактарам, які паўплываў на спецыфіку праблематызацыі феномена талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы, становіцца станавая салідарнасць шляхты, на аснове якой фарміруецца адметная шляхецкая ідэалогія. Галоўнымі элементамі дадзенай ідэалогіі выступаюць абвяшчэнне палітычнай свабоды і роўнасці атрыбутамі шляхты як «народа палітычнага». Яе дзяржаўна-прававой асновай выступаюць заканадаўчае замацаванне пануючай ролі шляхты ў грамадска-палітычным жыцці і гарантыя асабістых грамадзянскіх правоў яе прадстаўнікоў. У дадзеным кантэксце свабода веравызнання разглядалася як неад'емнае права шляхціца, парушэнне якога ацэньвалася як замах на аснову шляхецкіх свабод і прывілеяў, як маніфестацыя «тыраніі». У другой палове XVI – пачатку XVII ст. большасць прадстаўнікоў каталіцкай шляхты, зыходзячы з прынцыпу станавай салідарнасці, выступала на сеймах і сейміках у падтрымку некаталіцкай шляхты супраць інталерантных ініцыятыў каталіцкага духавенства. Рэлігійныя адрозненні неістотна ўплывалі на сістэму міжасабістых адносін у шляхецкім асяроддзі.

Вялікую ролю станавая салідарнасць шляхты мела ў прыпыненні наступу контррэфармацыйнай інталерантнасці і адначасова крышталізацыі памяркоўнага характару апошняй. Ва ўмовах эскалацыі «тумультаў» у колах некаталіцкай шляхты, а таксама партыі «палітыкаў» (шляхецкай групоўкі каталіцкага вызнання, якая, зыходзячы з палітычных прычын, імкнулася да захавання верацярпімасці ў дзяржаве) узнікае ідэя дадатковага заканадаўчага замацавання Варшаўскай канфедэрацыі шляхам прыняцця палажэнняў, якія б канкрэтызавалі яе прынцыпы, рэгламентуючы адказнасць за парушэнне рэлігійнага міру. Упершыню падобны праект «працэсу канфедэрацыі» быў вынесены на абмеркаванне на сейме 1587 г.* Барацьба за прыняцце «працэсу канфедэрацыі» працягвалася на сеймах у наступныя гады (найбольшы рэзананс мелі праекты 1606

* Гэты праект прадугледжваў віды адказнасці за арганізацыю і правядзенне «тумультаў», а таксама увядзенне ў каралеўскіх гарадах поўнай свабоды адпраўлення культу і роўных правоў на заняцце службовых пасад для ўсіх хрысціян, права для «дысідэнтаў» на адкрыццё школ і выплату дзесяціны духоўным асобам. Аднак праект быў адхілены з-за процідзеяння каталіцкага духавенства [Lepszy 1959:120, 125, 128–129; Sobieski 1910:47].

і 1632 гг.). Значную ролю ў ходзе барацьбы за захаванне Варшаўскай канфедэрацыі адыграў палітычны саюз праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты пасля Брэсцкай уніі 1596 г. Тым не менш прыняцця «дысідэнцкіх» праектаў «працэсу канфедэрацыі» не адбылося. Гэта тлумачыцца ўзмацненнем палітычнай актыўнасці вышэйшага каталіцкага духавенства, што адкрыта выступала супраць Варшаўскай канфедэрацыі, адсутнасцю адзінства сярод прыхільнікаў рэлігійнай цярпімасці.

Неабходна адзначыць, што прыняцце каштоўнасці прынцыпу верацярпімасці ў шляхецкім асяроддзі, як правіла, не суправаджалася яго экстрапаляцыяй на прадстаўнікоў іншых саслоўяў. У прыватных уладаннях Рэчы Паспалітай з другой паловы XVI ст. фактычна ўсталяваўся прынцып «cuius regio, eius religio». Уладальнікі, як правіла, надавалі ў сваіх маёнтках прывілеі для ўласнай канфесіі, уводзілі санкцыі супраць «чужых» свяшчэннаслужыцеляў. Нярэдка сялян прымушалі сілай прымаць удзел у набажэнствах пануючага ў пэўным уладанні веравызнання. Трэба адзначыць, што актыўныя прыхільнікі шляхецкай верацярпімасці нярэдка практыкавалі прымус у дачыненні падданых[*]. У той жа час частка прадстаўнікоў пануючага саслоўя прытрымлівалася ў сваіх уладаннях па розных прычынах прынцыпу поўнай рэлігійнай цярпімасці[**].

Спецыфіка шляхецкай ідэалогіі мела непасрэдны ўплыў на праблематызацыю феномена талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы. Прадстаўнікі ўсіх яе кірункаў прызнавалі фактычнасць рэлігійнай талерантнасці ў ВКЛ і Польшчы як своеасаблівага шляхецкага прывілея. Палеміка пераважна адбывалася вакол пытання аб прававым статусе дадзенага прывілея. Панаван-

[*] Характэрным прыкладам нецярпімасці можа быць загад кальвінісцкага магната Анджэя Шафранца аб публічным бічаванні і шасцімесячным зняволенні падданага з мяст. Сецемін Анджэя Гроцкага за прыняцце езуіцкага навіцыяту ў Кракаве ў 1606 г. [Jobert 1994:137]. Неадназначную палітыку ў гэтым сэнсе праводзіў ва ўласных уладаннях паслядоўны прыхільнік Варшаўскай канфедэрацыі каронны канцлер Ян Замойскі: у мяст. Сквіжын ён гвалтоўна насаджаў каталіцызм сярод прыхільнікаў Рэфармацыі, але надаваў у той жа час прывілеі на будаўніцтва праваслаўных і армянскіх цэркваў, а таксама сінагог [Tazbir 1961:126].

[**] Прыкладам можа быць факт заключэння дамовы паміж буйнейшым кальвінісцкім магнатам ВКЛ Крыштофам ІІ Радзівілам і віленскім біскупам Астафеем Валовічам 28 жніўня 1627 г. аб вяртанні каталікам касцёла ў Кейданах, якая гарантавала ўсім кейданскім падданым (мяшчанам і сялянам) не толькі свабоднае вызнанне каталіцкай або евангеліцкай веры, але нават права свабоднага пераходу з аднаго вызнання ў другое [Seredyka 1973:103–106].

не шляхецкай салідарнасці рабіла немагчымым прапаганду ідэй радыкальнай інталерантнасці. Разам з тым уплыў шляхецкай ідэалогіі на фарміраванне ідэй талерантнасці ў грамадскай думцы абумовіў іх пераважна станавы характар.

Такім чынам, рэлігійная цярпімасць на тэрыторыі ВКЛ мела працяглую гістарычную традыцыю. Асноўнымі сацыякультурнымі фактарамі дадзенага феномена з'яўляюцца правядзенне талерантнай дзяржаўнай палітыкі ў сферы міжканфесійных адносін, якая была выклікана імкненнем да забеспячэння ўнутрыпалітычнай стабільнасці ў складаных геапалітычных умовах і спецыфікай грамадскапалітычнага ладу, а таксама саслоўная салідарнасць шляхты, на аснове якой фарміруецца адметная шляхецкая ідэалогія, што разглядае талерантнасць як спецыфічны шляхецкі прывілей. Найвышэйшага ўзроўню практыка талерантнасці дасягнула ў другой палове XVI ст., калі адбылася прававая легітымацыя рэлігійнай цярпімасці ў акце Варшаўскай канфедэрацыі. Адзначаныя сацыякультурныя фактары аказалі істотны ўплыў на спецыфіку розных напрамкаў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі ВКЛ і Польшчы XVI–XVII стст. у кантэксце праблематызацыі феномена талерантнасці. Гэта праявілася ў адсутнасці радыкальных інталерантных падыходаў, а таксама ў тэндэнцыі да прызнання больш пазітыўнай ацэнкі феномена талерантнасці ў межах розных ідэйных плыняў у кантэксце кампаратыўнага суаднясення з агульнаеўрапейскай думкай.

5.2. Талерантнасць у межах рэнесанснага «хрысціянскага гуманізму»

Істотную ролю ў станаўленні ідэй талерантнасці ў еўрапейскай культуры адыграла рэнесансная парадыгма. Галоўнай рысай рэнесанснага мыслення выступае антрапацэнтрызм, які сцвярджае інтэлектуальную і маральную аўтаномію індывіда. Ідэалам Адраджэння з'яўляецца асоба, вольная ад некрытычнага падпарадкавання аўтарытарным нормам. Згодна з вучэннем Ларэнца Валы, «не заўсёды варта верыць аўтарытэтам, якія нават калі і сказалі многія рэчы добра, іншы раз, аднак, як гэта ўласціва людзям, памыляліся» [Валла 1989:200–201]. Акцэнт на аўтаноміі чалавечай асобы фундаваў суб'ектывізм ў пытаннях сумлення і тым самым дэманстраваў аснову ідэалогіі нецярпімасці. У поглядах фларэнтыйскіх

платонікаў фармуліруецца ідэя аб «невыкрышталізаванасці» ісціны ў існуючых веравызнаннях, якія змяшчаюць у сабе яе складовыя часткі як этапы на шляху да абсалютнага пазнання. Так, Марсіліа Фічына, супастаўляючы хрысціянства з іншымі гістарычнымі рэлігіямі, прыходзіць да высновы аб іх падабенстве, што сведчыць як аб адзінстве рэлігійнага вопыту чалавецтва, так і аб блізкасці хрысціянства да спрадвечнай усеагульнай рэлігіі, апісанне якой дадзена ў «Платонаўскім багаслоўі» [Черняк 2001:148]. Пры такім разуменні ісціны практычна не застаецца месца для вузкаканфесійных абвінавачванняў у ерасі.

Філасофская думка Паўночнага Адраджэння рэпрэзентавала антрапацэнтрычныя ўстаноўкі ў форме так званага хрысціянскага гуманізму. У яго афармленні выбітная роля належыць Эразму Ратэрдамскаму. «Хрысціянскі гуманізм» быў накіраваны на сінтэз евангельскай хрысціянскай маралі з антычным рацыяналізмам. На аснове падобнага сінтэзу канстытуіруецца этычны ідэал сацыяльнай гармоніі, які прадугледжвае прыярытэт гуманістычнай маралі ў рэгуляцыі грамадскіх адносін. Абараняючы дадзены ідэал, Эразм Ратэрдамскі падвяргае крытыцы любыя формы сацыяльнага насілля, найперш вайну. Ён падкрэслівае ірацыянальны характар войнаў, выкліканых славалюбствам і карыслівасцю правіцеляў, і іх негатыўныя сацыяльныя вынікі [Эразм 1963]. Паводле Эразма, хрысціянская любоў знаходзіцца вышэй за любыя этнакультурныя адрозненні: «Дзе ж любоў, якая шануе ворага, калі іншая назва, некалькі адрозны колер адзення <…> робяць мяне ненавісным для цябе?» [Эразм 1986а:177]. Паслядоўна крытыкуецца сакралізацыя «войнаў супраць ворагаў веры»; распаўсюджанне хрысціянскага веравучэння магчыма, на яго думку, толькі шляхам пераканання [Эразм 1986б:72–74][*]. Магчымасць практычнай рэалізацыі прынцыпаў «хрысціянскага гуманізму» звязвалася з ідэалам асвечанага манарха-рэфарматара.

Эразміянскія ідэі атрымалі дастаткова хутка шырокую вядомасць у Польскім Каралеўстве і ў меншай ступені ў Вялікім Княстве Літоўскім. На тэрыторыі Польшчы былі выдадзены многія творы Эразма. Некаторыя прадстаўнікі інтэлектуальнай эліты падтрымлі-

[*] Неабходна адзначыць, што ў пэўнай ступені Эразм рабіў саступкі дактрыне «справядлівай вайны»: «... трэба, каб яны (правіцелі) праводзілі вайну не сабе на патрэбу, а за дзяржаву ...» [Эразм 1986б:77], аднак не ўказваў пры гэтым ніякіх прыкладаў з актуальнай эмпірычнай рэчаіснасці.

валі сталыя кантакты з Эразмам Ратэрдамскім. Так, вялася інтэнсіўная перапіска паміж ім і рэнесансна настроенымі польскімі біскупамі Пятром Таміцкім і Анджэем Кжыцкім. Са свайго боку, Эразм добра арыентаваўся ў ходзе працэсаў, якія адбываліся ў грамадскім жыцці Польшчы і ВКЛ. У 1527 г. ён напісаў працу, прысвечаную каралю Польшчы і вялікаму князю літоўскаму Жыгімонту І Старому, у якой сутнасць палітыкі дадзенага манарха бачыцца ў захаванні міру і цярпімасці [Korespondencja 1965:67–74]. У той жа час, звяртаючыся ў адным з лістоў да сваіх суразмоўцаў з Польшчы і ВКЛ, ідэолаг «хрысціянскага гуманізму» падкрэсліваў прынцыпова негатыўнае стаўленне да праяў рэлігійнага насілля ў гэтых краінах: «Мне паведамілі, як моцна польскі кароль ненавідзіць Лютэра, дадаючы, што ўся маёмасць вельмі багатага чалавека была канфіскавана ў каралеўскі скарб з прычыны адной кнігі Лютэра, знойдзенай у яго. Я даў тады выразна адчуць, што не ўхваляю ні насілля, ні такой падставы рабавання грамадзян» [Jobert 1994:19].

У 1510–1520-я гг. эразміянскія гурткі ўзнікаюць у польскіх гарадах Кракаве, Познані, Гнезне [Rechowicz 1975:36–39]. Ідэі «хрысціянскага гуманізму» ў гэты перыяд пранікаюць у Кракаўскую акадэмію, дзе канкурыруюць з сярэднявечнай схаластыкай. Эразміянства стала важным фактарам развіцця рэнесанснай думкі Польшчы ў XVI ст., што ў той ці іншай ступені закранула ўсе яе асноўныя напрамкі. Яго істотны ўплыў адчулі на сабе такія розныя мысліцелі, як Анджэй Фрыч Маджэўскі, Станіслаў Гозій, Станіслаў Ажахоўскі, Якуб Пшылускі, Ян Ласкі.

У першай чвэрці XVI ст. ідэі «хрысціянскага гуманізму» распаўсюджваюцца ў Вялікім Княстве Літоўскім. Сваё адлюстраванне яны знайшлі ў прадмовах да Бібліі Францыска Скарыны. Само выданне Бібліі на зразумелай народу мове па сутнасці рэпрэзентавала персаналісцкую думку аб непасрэдным кантакце верніка і Слова Божага без пасрэдніцтва аўтарытарнай інстанцыі. Характэрна, што Ф. Скарына нідзе не акцэнтуе свёй канфесійнай прыналежнасці. У яго творчасці перавага надаецца маральнаму аспекту рэлігіі, «натуральнаму закону», дзякуючы якому чалавек здольны адрозніваць дабро і зло [Скарына 1990:62]. Пры разглядзе грамадскіх адносін Ф. Скарына сцвярджае ідэю «згоды»: «... с нея же все доброе всякому граду и всякому собранию приходит, незгода бо и найболшие царства разрушаеть» [Скарына 1990:111]. На думку С. А. Падокшына, з гэтай ідэі ўскосна вынікае тэзіс аб прыярытэце

агульнаграмадскіх інтарэсаў перад рэлігійнымі, а таму верацярпімасць разглядаецца як найбольш разумны спосаб суіснавання людзей розных перакананняў [Подокшин 1989:34]. Ідэя «згоды» Ф. Скарыны блізкая да ідэалу сацыяльнай гармоніі Эразма Ратэрдамскага. Нягледзячы на тое што Ф. Скарына не фармуляваў непасрэдна ідэю талерантнасці, элементы рэлігійнага персаналізму і акцэнт на этычным аспекце рэлігіі імпліцытна гэтую ідэю змяшчалі.

У сярэдзіне XVI ст. ідэі рэнесанснага «хрысціянскага гуманізму» дасягнулі найвышэйшага пункту свайго развіцця ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы Польшчы і ВКЛ. Ён звязаны ў першую чаргу з творчасцю выбітнага польскага мысліцеля, а таксама дзяржаўна-палітычнага дзеяча, які працяглы час працаваў сакратаром каралеўскай канцылярыі, Анджэя Фрыча Маджэўскага. На яго погляды аказалі істотны ўплыў, акрамя заходнееўрапейскага вучэння «хрысціянскага гуманізму», рэфармацыйныя ідэі, якія своеасабліва сінтэзуюцца ў творчай спадчыне мысліцеля. Вядома, з аднаго боку, аб значным уплыве на ідэі А.-Ф. Маджэўскага твораў Эразма, з другога боку – аб сувязях Фрыча з заходееўрапейскімі рэфарматарамі, асабліва Філіпам Меланхтонам. У творах А.-Ф. Маджэўскага знайшоў сваё адлюстраванне аналіз праблемы рэлігійнай талерантнасці ў кантэксце вырашэння пытанняў аб царкоўнай рэформе і аднаўленні хрысціянскага адзінства.

Ідэйна-тэарэтычнымі асновамі канцэптуальнага падыходу да феномена талерантнасці ў А.-Ф. Маджэўскага былі рэлігійны персаналізм, гуманістычная этызацыя рэлігіі, антыаўтарытарызм. А.-Ф. Маджэўскі адаптуе да свайго вучэння рэфармацыйны тэзіс аб Бібліі як адзінай крыніцы ісціны, што не можа быць дапоўнена ніякімі інстытуцыянальна інспіраванымі палажэннямі, асвечанымі традыцыяй [Modrzewski 1957a:62–63]. Пры вырашэнні пытання інтэрпрэтацыі Святога Пісання ўзнаўляецца рэфармацыйная думка аб тым, што біблейскія тэксты павінны тлумачыцца самі праз сябе, а незразумелыя фрагменты трэба тлумачыць праз іншыя, думка якіх выяўлена яскрава [Modrzewski 1957a:411]. Дадзены падыход сведчыць аб прыярытэце персаналісцкага аспекту хрысціянства, які імпліцытна інспіруе суб’ектывісцкі тэзіс аб роўнай вартасці ўсіх экзэгетычных інтэрпрэтацый. Сам А.-Ф. Маджэўскі, аднак, не даходзіў да фармулявання такіх радыкальных высноў.

А.-Ф. Маджэўскі выкарыстоўвае ў традыцыйным значэнні тэрмін «ерась» і нават сцвярджае, што «ерэтыкі» прынеслі больш

шкоды рэлігіі, чым тыранічныя ўлады [Modrzewski 1953:406]. Аднак разам з тым памылковыя погляды ў рэлігійнай сферы тлумачацца пераважна не дзеяннем сатанінскіх сіл або дэструктыўнымі схільнасцямі пэўных асоб, а спецыфікай умоў і крыніц фарміравання перакананняў, якія складваюцца суб'ектыўна [Modrzewski 1953:361, 541].

Польскі мысліцель крытыкуе вузкі рэлігійны дактрыналізм. Ён указвае на прынцыповую недасканаласць любой канфесійнай дактрыны, што a priori не можа рэпрэзентаваць абсалютную ісціну: «Не заўсёды памятаюць аб тым, што кожны чалавек памыляецца, але толькі нямудры застаецца ўпартым, памыляючыся» [Modrzewski 1957б:63]. У сувязі з гэтым станоўча ацэньваецца дзейнасць рэфарматараў па разбурэнні традыцыйных стэрэатыпаў, замацаваных у калектыўным мысленні як непахісныя ісціны. Аднак у адрозненне ад рэфармацыйных дзеячаў, якія ў канчатковым выніку прынялі пастулаты дактрынальнага аўтарытарызму, А.-Ф. Маджэўскі не аддае абсалютнай перавагі ніякаму канкрэтнаму веравызнанню, знаходзячыся на надканфесійных пазіцыях.

У творчасці польскага гуманіста можна нават прасачыць элементы гістарызму. На яго думку, ідэі, што лічыліся абсалютна ісціннымі ў пэўнай канкрэтна-гістарычнай сітуацыі, у ходзе далейшага гістарычнага развіцця паказвалі сваю адноснасць і траплялі ў катэгорыю забабонаў [Modrzewski 1959:45–46]. Часам А.-Ф. Маджэўскі нават проціпастаўляе аўтарытарным веравучэнням іманентную рэлігійнасць, якая натуральным чынам уласцівая чалавечай свядомасці ў выглядзе прыроджаных ідэй [Modrzewski 1953: 588]. Дадзенае сцвярджэнне прыводзіць да фактычнага прызнання натуральнага і рацыянальнага характару веры, што ўваходзіць у супярэчнасць з тэзісам А.-Ф. Маджэўскага аб Святым Пісанні як крыніцы веры. Разам з тым рэлігійны скептыцызм А. Ф. Маджэўскага не быў радыкальным. Крытыка канфесіяналізму спалучалася з пастуліраваннем магчымасці адзінай Царквы, што нясе ў сабе ісціну: паколькі ёсць адзін Бог, то павінна быць адна вера і адзіная Царква, якая павінна ўключаць у сябе ўсіх хрысціян. У аснове яе канструявання павінна знаходзіцца тое, што аб'ядноўвае ўсе хрысціянскія вучэнні, найперш евангельская этыка.

З апошнім цесна звязана этызацыя рэлігіі ў творах А.-Ф. Маджэўскага. Указваецца на тое, што сутнасць хрысціянства засяроджваецца ў вучэнні аб маральнай дасканаласці [Modrzewski 1954:61;

Modrzewski 1959:146, 213–214, 256]. А.-Ф. Маджэўскі падтрымлівае ідэю Эразма Ратэрдамскага аб прыярытэце феномена любові да бліжняга ў сатэрыялагічным аспекце. Польскі мысліцель нават ставіць веру ў залежнасць ад этычных дабрадзейнасцей: «Хто не мае любові да бліжняга, той адпаведна павінен быць пазбаўлены і ісціннай веры» [Modrzewski 1953:164]. Значэнне Святога Пісання ў сувязі з гэтым бачыцца ў яго здольнасці навучаць высокамаральнаму ладу жыцця.

На аснове сваіх рэлігійна-філасофскіх ідэй А.-Ф. Маджэўскі сцвярджае каштоўнасць феномена талерантнасці, выкарыстоўваючы маральна-рэлігійны і прагматычны аспекты. У межах маральна-рэлігійнага аспекту можна вылучыць некалькі асноўных аргументаў:

1. Паколькі ў хрысціянскім вучэнні галоўным з’яўляюцца этычныя дабрадзейнасці, рэлігійная нецярпімасць сведчыць аб іх адсутнасці. Канфесійныя рознагалоссі маюць маргінальнае значэнне ў кантэксце сцвярджэння агульначалавечай салідарнасці: «Людзі, у якіх ёсць хаця б часцінка хрысціянскай любові, не могуць глядзець без найвялікшага жалю на закранутых тым (міжканфесійнай барацьбой) братоў і членаў хрысціянскай супольнасці» [Modrzewski 1953:373–374].

2. Паколькі ніводная з існуючых канфесійных дактрын не можа прэтэндаваць на валоданне безумоўнай ісцінай, усе яны павінны быць прызнаны раўнапраўнымі. Вырашэнне светапоглядных праблем мусіць адбывацца ва ўмовах свабоднай дыскусіі, якая прадугледжвае кампраміс. Наяўнасць розных падыходаў да той ці іншай праблемы – натуральная з’ява, што пацвярджаецца прыкладамі з апостальскіх часоў і ўказаннем на змены поглядаў людзей на працягу жыцця [Modrzewski 1953:404; Modrzewski 1959:148]. Таму ў грамадскай свядомасці павінна быць прынята ўстаноўка на павагу «да тых, якія трымаюцца адрознага пункту гледжання, і ні на якой падставе нельга лічыць іх ворагамі хрысціянскай рэлігіі» [Modrzewski 1959:148].

3. Цярпімасць да іншадумцаў пацвярджаецца прыкладам Хрыста («сам Хрыстос, настаўнік наш, не прыцягнуў сваіх вучняў у цялесную бронь <...>, але ў навуку і знакі цудаў» [Modrzewski 1953:147]).

Значнае месца А.-Ф. Маджэўскі прысвяціў прагматычнаму аспекту, мэтай якога было ўказанне на ірацыянальнасць стратэгій нецярпімасці. Эфектыўнасць фізічнага прымусу можа быць прадэманстравана толькі ў сферы матэрыяльнай практыкі. У сферы сум-

лення ўздзеянне могуць мець толькі духоўныя сродкі. Прымусовае вызнанне веры не можа з'яўляцца шчырым актам свабоднай волі, а выступае спосабам самазахавання. А.-Ф. Маджэўскі разглядае яго як знявагу Бога і даводзіць неабходнасць арыентацыі на прынцып добраахвотнасці пры прыняцці пэўнай канфесійнай дактрыны [Modrzewski 1953:406–408; Modrzewski 1959:46, 265, 243].

Рэлігійны мір разглядаецца як аснова грамадзянскага адзінства. Фармулююцца рэкамендацыі да дзяржаўных улад скіраваць намаганні на тое, каб не дапусціць сацыяльных канфліктаў, што могуць быць вынікам рэлігійнай нецярпімасці. Рэлігійныя перакананні не павінны станавіцца падставай для рэпрэсіўных дзеянняў [Modrzewski 1959:147–150]. Дадзеныя рэкамендацыі ў асноўным былі прадэклараваны ў акце Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г.

Аднак ідэя рэлігійнай талерантнасці ў грамадстве разглядаецца ў межах канцэптуальнага падыходу «хрысціянскага гуманізму» А.-Ф. Маджэўскага як своеасаблівая праграма-мінімум, якая павінна карэлявацца з галоўнай ідэяй – канструяваннем адзінства Сусветнай хрысціянскай царквы (так званы ірэнізм). У аснове ідэі ірэнізму знаходзіцца перакананне, што людзей добрай волі не могуць падзяляць канфесійныя разыходжанні. Дасягненне хрысціянскага адзінства меркавалася як ажыццяўленне ўніверсальнай уніі на аснове дыялогу пры магчымасці існавання розных падыходаў да канкрэтных дактрынальных і абрадава-рытуальных пытанняў. Да яе павінны далучыцца на ўмовах раўнапраўя як заходнія цэрквы (каталікі і пратэстанты), так і «грэчаская, эфіопская, армянская і руская» [Modrzewski 1953:376–377]. Для ажыццяўлення дыялогу неабходныя наступныя ўмовы:

удзел у ім усіх сацыяльных груп вернікаў, а не толькі духавенства [Modrzewski 1953:379–386; Modrzewski 1954:197–198];

свабода слова ў вырашэнні ўсіх царкоўна-рэлігійных пытанняў [Modrzewski 1953:391; Modrzewski 1954:199; Modrzewski 1959:148].

А.-Ф. Маджэўскі канкрэтызуе спосабы дасягнення кампрамісу ва ўмовах свабоднай дыскусіі. Кансенсус прадугледжвае прыняцце да ўвагі ўсіх суджэнняў па спрэчных пытаннях, грунтоўнае азнаямленне з імі і знаходжанне кампраміснага рашэння з выкарыстаннем лагічных працэдур мыслення. Важнымі ўмовамі пры гэтым з'яўляюцца адмова ўдзельнікаў дыялогу ад абсалютызацыі ўласнага пункту гледжання і іх інтэнцыя на сумесны пошук ісціны [Modrzewski 1954:202; Modrzewski 1957a:240; Modrzewski 1957б:60, 63].

У сваіх творах А.-Ф. Маджэўскі, імкнучыся да кампрамісу па канкрэтных пытаннях, сцвярджаў неістотнасць спрэчак па такіх рэлігійных праблемах, як апраўданне, неабходнасць добрых учынкаў, першародны грэх і асуджэнне грэшнікаў, Еўхарысцыя [Modrzewski 1953:427–457; Modrzewski 1959:34–155]. На думку польскага гісторыка С. Літака, дадзеная экуменічная ідэя з'яўлялася трэцяй, альтэрнатыўнай канцэпцыяй рэформы хрысціянства побач з пратэстанцкай і каталіцкай [Historia Kościoła w Polsce 1974:126].

Рэалізацыя ірэнічнай ідэі ў вучэнні А.-Ф. Маджэўскага ўскладалася на нацыянальны сабор, праекты якога абмяркоўваліся ў той час, а таксама на Сусветны сабор. Вялікая роля надаецца пры гэтым дзяржаўнай уладзе. Галоўная функцыя апошняй у рэлігійнай сферы палягае на тым, каб шляхам наяўных прававых сродкаў імкнуцца да ўстанаўлення ў дзяржаве царкоўнага адзінства, не выкарыстоўваючы пры гэтым гвалтоўных метадаў у дачыненні да прадстаўнікоў асобных канфесій. Ідэя аддзялення Царквы ад дзяржавы была чужой для экуменічнай канцэпцыі А.-Ф. Маджэўскага.

Ірэнічны праект А.-Ф. Маджэўскага меў вялікае значэнне ў развіцці ідэй талерантнасці ў грамадскай думцы, паколькі сцвярджаў у якасці неабходнай умовы рэалізацыі экуменізму рэлігійную цярпімасць у грамадстве, а таксама абгрунтоўваў дыялагічную мадэль дасягнення адзінства. Аднак з прычыны ўніверсалісцкай скіраванасці ён, па-першае, меў утапічны характар ва ўмовах працэсаў канфесіяналізацыі, па-другое, надаваў талерантнасці другаснае значэнне ў перспектыве экуменізму.

Ідэі А.-Ф. Маджэўскага аказалі істотны ўплыў на далейшую тэарэтычную рэфлексію феномена талерантнасці. З крытыкай падыходу А.-Ф. Маджэўскага выступілі ідэолагі Контррэфармацыі (С. Гозій, С. Ажахоўскі і інш.). У той жа час яго тэарэтычная аргументацыя ідэй рэлігійнай цярпімасці мела значнае ўздзеянне на канцэптуальныя падыходы рэфармацыйнай думкі.

Такім чынам, у аснове канцэптуальнага падыходу да праблемы талерантнасці ў межах «хрысціянскага гуманізму» змяшчаліся рэлігійны персаналізм, антыаўтарытарызм, этызацыя рэлігіі. Асноўнай спецыфічнай рысай пазначанага падыходу з'яўляецца ўтапічны экуменічны праект, што прадугледжвае канвергенцыю дактрын усіх хрысціянскіх канфесій і іх структурную кансалідацыю на аснове кампрамісу, знойдзенага ў свабоднай дыскусіі. Забеспячэнне рэлігійнай цярпімасці ў грамадстве разглядалася як умова рэалізацыі дадзенага праекта.

5.3. Талерантнасць у дыскурсе контррэфармацыйнага руху

У XVI ст. уплыў Рымска-каталіцкай царквы ў Еўропе быў часова аслаблены ў выніку распаўсюджання рэфармацыйнага руху. У якасці адказу на яго з сярэдзіны XVI ст. адбываецца станаўленне феномена Контррэфармацыі. Контррэфармацыйны рух быў накіраваны на рэстаўрацыю пазіцый папства, непрымірымую барацьбу супраць ідэй, што супярэчылі каталіцкай традыцыі. Стратэгіі адносін да носьбітаў іншых некаталіцкіх веравызнанняў у межах дадзенага руху – ад безумоўнай апалогіі інквізіцыйнага тэрору (Р. Белармін) да артыкуляцыі магчымасці часовага прымірэння з «ерэтыкамі», улічваючы знешнія абставіны (М. Беканус, Ж. Маліна). У цэлым жа пераважала нецярпімае і агрэсіўнае стаўленне да іншаверцаў.

У Вялікім Княстве Літоўскім і ў цэлым у Рэчы Паспалітай контррэфармацыйны рух у канцы XVI – першай палове XVII ст. карыстаўся значным уплывам. Гэта было абумоўлена шэрагам фактараў: шырокая эканамічная, палітычная і маральная падтрымка каталіцкіх устаноў з боку дзяржавы; працяглыя традыцыі дзейнасці каталіцызму ў якасці пануючага веравызнання; адсутнасць адзінства сярод ідэйных праціўнікаў. Ідэйныя ўстаноўкі Контррэфармацыі ў гэты перыяд былі прадстаўлены ў працах шматлікіх рымска-каталіцкіх, а потым і ўніяцкіх тэолагаў і публіцыстаў.

У 1540–1560-я гг. праблема талерантнасці аналізуецца ў творах такіх ідэолагаў Контррэфармацыі ў Рэчы Паспалітай, як Станіслаў Ажахоўскі, Станіслаў Гозій, Марцін Кромер. Вялікі ўплыў на фарміраванне контррэфармацыйнага падыходу да талерантнасці мела з’яўленне ўстаноў ордэна езуітаў, які пачаў сваю дзейнасць у Польшчы ў 1564 г., у ВКЛ – у 1569 г. Гэты факт супадае па часе з прыняццем акта Варшаўскай канфедэрацыі і звязанай з ім шырокай палемікай. Значны імпульс для станаўлення названага падыходу мела таксама абмеркаванне праектаў аб’яднання Каталіцкай царквы з Праваслаўнай і заключэнне Брэсцкай уніі.

Канцэптуальны падыход да праблемы талерантнасці ў межах контррэфармацыйнай думкі Рэчы Паспалітай абапіраўся на пострыдэнцкую каталіцкую дактрыну. Вялікі ўплыў на яго мелі працы ідэолагаў заходнееўрапейскай Контррэфармацыі (І. Лаёла, Р. Белармін, Ж. Маліна і г. д.). У той жа час дадзены падыход змяшчае

ў сабе тэндэнцыю да адаптацыі адносна грамадска-палітычнай сітуацыі ў Рэчы Паспалітай.

Найбольш абгрунтаваны выгляд контррэфармацыйны падыход да праблемы талерантнасці знайшоў у творах каталіцкіх тэолагаў канца XVI – першай паловы XVII ст. Пятра Скаргі, Мацея Бембуса, Фабіяна Біркоўскага, Шымана Старавольскага, Марціна Бялабжэскага, Яна Дзімітрыя Салікоўскага, Станіслава Карнкоўскага, Марціна Сміглецкага, Якуба Вуйка, Гераніма Павадоўскага, Станіслава Сакалоўскага, Юзафа Верашчыньскага і інш.

Пры разглядзе феномена талерантнасці цэнтральным пунктам контррэфармацыйнай думкі з'яўляецца вучэнне аб сутнасці Царквы. Ісцінная Царква, згодна з традыцыйным каталіцкім вучэннем, павінна быць адзінай, святой, усеагульнай і апостальскай. На аснове аналізу гісторыі розных веравучэнняў робіцца выснова аб тым, што такой Царквой можа быць толькі Рымска-каталіцкая. Адзінства Царквы разглядаецца ў сэнсе яе адзінкавасці і нязменнасці. Так, паводле С. Ажахоўскага, «касцёл ёсць адзін, а не два <...>. А калі ёсць адзін касцёл, тады ў ім той жа парадак, <...> і тая ж улада цяпер, якая была ў ім і раней у апостальскія часы» [Orzechowski 1858:94]. Сцвярджаецца нязменнае адзінства веры, культу і іерархічнай арганізацыі, якое абапіраецца ў першую чаргу на паслушэнства папскай уладзе ў супрацьвагу зменлівасці і ўнутранай канфліктнасці ў рэлігійных сістэмах іншых канфесій. Абгрунтоўваючы непахіснасць аўтарытэту папы, М. Сміглецкі прыводзіць шэраг аргументаў: улада папы ўстаноўлена самім Хрыстом; адзінаўладдзе з'яўляецца найлепшым спосабам ажыццяўлення ўлады; царкоўнае адзінства патрабуе адзінага «бачнага» кіраўніка [Śmiglecki 1600:1–51].

У дадзенай ідэі знаходзіць сваё выяўленне пастулат аб перавазе агульнага перад адзіным. У сувязі з ім Ф. Біркоўскі фармулюе контррэфармацыйную канцэпцыю свабоды, якая ўяўляецца не як свабода выбару, а як «свабода жыць, як хто хоча паводле Пана Бога і розуму, пазбаўленага памылак» [Birkowski 1632:508]. У той жа час у межах царкоўнага адзінства дапускаюцца культавыя адрозненні, што было звязана з прапагандай ідэі уніі сярод праваслаўнага насельніцтва [Кревза 1878:279–283; Скарга 1882:994].

Усе веравучэнні, якія адмаўляюць аўтарытэт Каталіцкай царквы, абвяшчаюцца фальшывымі, а іх культавыя збудаванні – «сатанінскімі бажніцамі». У гэтым кантэксце даецца вызначэнне ерасі. Паводле С. Гозія, ерась прадугледжвае «не верыць святой усеагуль-

най царкве, не тое разумець, што разумее ўвесь хрысціянскі свет, большы мець давер не да яго ўсеагульнага меркавання, а да свайго ўласнага» [Hosius 1569:65]. Крыніца ерасі таксама ўглядаецца непасрэдна ў дзеянні Антыхрыста. Паводле контррэфармацыйных дзеячаў, усе тыя, хто знаходзіцца па-за межамі Каталіцкай царквы, не зважаючы на розніцу паміж імі, асуджаныя на вечную пагібель [Jurgiewicz 1590:26; Karnkowski 1884:112–113; Reszka 1585:53]. Выкарыстоўваюцца традыцыйныя прыёмы палемікі таго часу, мэтай якіх з'яўляецца дэманізацыя вобраза ідэйнага праціўніка.

Святасць Каталіцкай царквы ўказвае на спецыфіку яе культу. Ісціннасць апошняга гарантавана таінствамі, што здзяйсняюцца прадстаўнікамі царкоўнай іерархіі, аўтарытэт якіх непахісна трымаецца на сакральнасці капланскага пасвячэння. Адпаведным чынам тыя ж таінствы, якія ажыццяўляюцца па-за межамі Каталіцкай царквы, не маюць святасці. Так, С. Градзіцкі адмаўляе наяўнасць трансцэндэнтнага сэнсу ў Еўхарысціі, якая здзяйсняецца ў пратэстанцкіх зборах, паколькі духоўныя асобы ў іх не маюць сапраўднага капланскага пасвячэння [Grodzicki 1589:59]. М. Лашч увогуле разглядае пратэстанцкае духавенства як пасланцоў д'ябла [Łaszcz 1609:62–69].

Адметнай рысай ісціннай Царквы абвяшчаецца таксама ўсеагульнасць. Дадзены феномен разглядаецца ў літаральным сэнсе як прысутнасць Каталіцкай царквы амаль ва ўсіх рэгіёнах свету. Паводле Я. Вуйка, усеагульнасць Каталіцкай царквы пацвярджаецца тым, што каталікі ёсць «у Новым Свеце, у Амерыцы, у Перу, у Мексіцы, у Японіі, у Бразіліі <...> і штодзённа navяртаюць яшчэ больш, у тым ліку нямала яўрэяў і туркаў» [Wujek 1580:12–13]. Усеагульнасць разглядаецца таксама і ў часавым вымярэнні як указанне старажытнасці і трываласці Каталіцкай царквы. Так, А. Юргіевіч, адмаўляючы прэтэнзіі пратэстантаў на вернасць апостальскай традыцыі, ставіць пытанне: «... дзе былі яго (рэфармацыйныя) зборы да часоў Лютэра?» [Jurgiewicz 1590:7].

Ісціннасць Царквы гарантуецца таксама яе апостальскім характарам. У якасці доказу ўказваецца фармальная іерархічная пераемнасць, якая выводзіцца ад апостала Пятра. Яна мае большае значэнне, чым сутнасць рэлігійнага вучэння пры доказе апостальскага характару Царквы. М. Кромер адкрыта дэкларуе: «Не паводле вучэння можна пазнаць Касцёл» [Kromer 1915:267]. А. Юнга аб'ядноўвае два элементы – вучэнне і пераемнасць, абгрунтоўваючы

апостальскае паходжанне Каталіцкай царквы, і сцвярджае, што іерархія выступае гарантам ісціны [Junga 1593:6].

З пададзеных вышэй аргументаў вынікае пастулат аб беспамылковасці Каталіцкай царквы. Памылка з яе боку лічыцца немагчымай, таксама як памылка з боку Бога. Ісціннасць Святому Пісанню ў адпаведнай інтэрпрэтацыі надае толькі аўтарытэт іерархічнай Царквы. Святое Пісанне, якое прапаведуецца па-за межамі Каталіцкай царквы, не можа разглядацца як носьбіт трансцэндэнтнай ісціны і не мае ўвогуле сэнсу. Разглядаючы дадзеную праблему, контррэфарматары прыводзяць аргументы на карысць таго, што біблейскія тэксты самі праз сябе не могуць разглядацца як крыніца веры:

няпэўнасць паходжання біблейскіх тэкстаў;

наяўнасць унутраных супярэчнасцей у межах Бібліі, якія пры спробах іх вырашэння шляхам літаральнай інтэрпрэтацыі прыводзяць да ўзнікнення самых розных варыянтаў веравучэння [Białobrzeski 1581б:179; Hosius 1562:1; Jurgiewicz 1590:20; Łaszcz 1610:4; Śmiglecki 1596:36; Śmiglecki 1600:34–42; Wujek 1580:133–134]. Усе падобныя інтэрпрэтацыі абапіраюцца на чалавечы розум, які не дазваляе дакладна вырашаць рэлігійныя праблемы. Сумненне ў асобных палажэннях царкоўнага вучэння непазбежна прыводзіць у далейшым да развіцця новых памылак [Hosius 1569:3; Powodowski 1582:548; Śmiglecki 1600:5]. Такім чынам, адзіным ісцінным светапоглядам можа быць толькі той, што рэпрэзентуе Каталіцкая царква.

У маральна-рэлігійным аспекце талерантнасць характарызуецца як зло. «Ерэтыкі» разглядаюцца як «забойцы душ», паколькі схіляюць іншых і сябе да вечнай пагібелі. Грамадства павінна абараняцца перад імі і адначасова бараніць саміх «ерэтыкоў» ад яго ж самога. Рэлігійная цярпімасць, якая прадугледжвае раўнадушнае стаўленне да «пагібелі душ», не суадносіцца, такім чынам, з хрысціянскай этыкай. Паводле П. Скаргі, цярпімасць адносна «ерэтыкоў», што забіваюць душы, параўноўваецца з цярпімасцю да забойцаў [Skarga 1595:7]. Талерантнасць недапушчальная таксама з пункту гледжання боскага права. Даюцца ўказанні на старазапаветны загад караць «фальшывых прарокаў» і «блюзнерцаў». Адначасова робяцца спасылкі на Новы Запавет: характарыстыка «фальшывых прарокаў» як «ваўкоў», на думку П. Скаргі, з неабходнасцю азначае імператыў іх пакарання [Skarga 1595:6–7].

У кантэксце крытыкі феномена талерантнасці адбываецца зварот да катэгорыі «натуральнага розуму». П. Скарга даводзіць, што

згодна са здаровым сэнсам зло павінна быць пакарана. Наступнай пасылкай яго разважанняў выступае канстатацыя таго, што ва ўмовах талерантнасці дзейнічае шмат рэлігійных груп, якія знаходзяцца ў стане канфрантацыі. Высновай становіцца сафістычнае сцвярджэнне, што з усіх груп, якія процістаяць адно аднаму, добрай можа быць толькі адна, якой з'яўляецца Каталіцкая царква. А таму адпаведна ўсе астатнія рэлігійныя групы вызначаюцца як зло і павінны карацца [Skarga 1595:6].

Вялікую ролю ў контррэфармацыйнай думцы мела таксама крытыка ідэй талерантнасці з дапамогай палітыка-прававой аргументацыі. Цэнтральнае месца ў яе межах займала паняцце «згоды». Асновы згоды ў грамадстве П. Скарга бачыць у гарманічным узаемадзеянні структурных элементаў, сацыяльнай няроўнасці, дакладным размежаванні функцый паміж часткамі грамадства, наяўнасці калектыўных грамадзянскіх пачуццяў («агульныя весялосць і смутак»), моцнай манархічнай уладзе. Выхад пэўнай групы або асобы па-за межы так зразумелай «згоды» разглядаўся як супрацьнатуральная з'ява, па аналогіі з адарванай ад цела часткай [Skarga 1924a:39–41]. Фундаментальнай асновай арганічнага грамадскага адзінства контррэфарматары абвяшчаюць адзіную рэлігію. З дапамогай шматлікіх антычных і біблейскіх сюжэтаў даводзіцца ідэя аб тым, што «каралеўствы і рэспублікі без боскай дапамогі фарміравацца, узнікаць і абараняцца не могуць». Права пастулюецца вытворным ад рэлігіі, якая забяспечвае з дапамогай апеляцыі да звышнатуральнага пэўныя праксеалагічныя схемы [Скарга 1882:991; Ostrowski 1604:1; Skarga 1924:44; Skarga 1592:60].

У межах дыскурсу контррэфармацыйнага руху наяўнасць розных рэлігійных ідэй у грамадстве разглядаецца як непазбежная крыніца сацыяльнай напружанасці. Вынікам рэлігійнай цярпімасці абвяшчаецца разлажэнне грамадскага адзінства. М. Бембус сцвярджае: «З адрозненняў у рэлігійных поглядах вынікаюць жыццёвыя разлады паміж людзьмі. Людзі, якія прытрымліваюцца розных веравызнанняў, не могуць заключыць паміж сабой трывалага і сапраўднага міру» [Bembus 1979:464].

Дзеячы Контррэфармацыі экспрэсіўна апісваюць негатыўныя рысы грамадскага жыцця, якія, на іх думку, з'яўляюцца вынікам талерантнасці. Паводле П. Скаргі, прыняцце шляхтай пратэстантызму прывяло да аслаблення цэнтральнай улады, узрастання шляхецкай анархіі, узмацнення феадальнай эксплуатацыі сялянства

[Skarga 1924:57–60]. «Ерэтыкі» разглядаюцца як значная дэструктыўная сіла ў грамадстве. Указваецца пры гэтым на вопыт рэлігійных войнаў і сацыяльных канфліктаў у Заходняй Еўропе, крыніцай якіх абвяшчаецца распаўсюджанне рэфармацыйных вучэнняў [Birkowski 1901:9–10; Skarga 1595:15]. Асаблівы націск рабіўся на факт крытыкі дзяржаўных інстытутаў у антытрынітарным вучэнні, што інтэрпрэтавалася як рэцэпцыя радыкальных ідэй прыхільнікаў Т. Мюнцэра і «крайніх» нямецкіх анабаптыстаў часоў Сялянскай вайны ў Германіі 1524–1526 гг. і Мюнстэрскай камуны 1534–1535 гг. Дадзеная інтэрпрэтацыя нярэдка экстрапаліравалася на адносіны да свецкай улады з боку ўсіх «дысідэнтаў». Сцвярджаецца, што адмаўленне аўтарытэту духоўнай улады непазбежна прыводзіць да сумнення ў прэрагатывах дзяржаўнай улады [Łaszcz 1597:4; Powodowski 1582: b4; Skarga 1595:17; Wilkowski 1583:33–34]. Нярэдка іншаверцы абвінавачваюцца ў дзяржаўнай здрадзе. Так, М. Лашч заяўляе аб гатоўнасці арыян падтрымаць у выпадку неабходнасці туркаў [Łaszcz 1597:5]. У часе «шведскага патопу» 1655–1660 гг. тэзіс аб «арыянскай здрадзе» адыграў значную ролю ў абгрунтаванні дэпартацыі «Польскіх і Літоўскіх братоў».

Вялікае значэнне меў таксама тэзіс, паводле якога магчымасць змены веравызнання з'яўляецца крыніцай маральнага рэлятывізму. З'яўленне «ерэтычных» вучэнняў выклікае сумненне ў агульнапрынятых у грамадстве каштоўнасцях, абумоўлівае падзенне аўтарытэту духоўнай, а пасля і свецкай улады, лагічна прыводзіць да атэізму, які атаясамліваўся з амаралізмам [Skarga 1595:9, 17; Śmiglecki 1600:5–6; Wilkowski 1583:147–155]. Падобныя высновы падмацоўваюцца паклёпніцкімі абвінавачваннямі ў адрас лідараў Рэфармацыі, якія мусілі пахіснуць іх маральную рэпутацыю [Birkowski 1632:3–4,5–7,10; Jurgiewicz 1590:40; Łaszcz 1597:14–15; Tazbir 1993:52–65; Tazbir 1959:73–76; Wargocki 1605:313,314,317; Wereszczyński 1858:93]. Падкрэсліваецца таксама іншаземнае паходжанне рэфармацыйных вучэнняў. Акцэнтавана ўказваецца на «германскі след» ідэй пратэстантызму, іх супярэчнасць з гістарычнымі традыцыямі народаў Рэчы Паспалітай. Робіцца націск на той факт, што іншаземныя прапагандысты Рэфармацыі з'яўляюцца выгнанцамі са сваіх краін [Kromer 1915:62; Powodowski 1582:b2–b3; Wereszczyński 1858:93–94; Wilkowski 1583:88]. Нягледзячы на тое што каталіцкія аўтары падкрэслівалі найперш духоўную чужасць «ерэтыкоў», а не этнічную, у масавай свядомасці дадзены фактар адыграў значную ролю ў якасці крыніцы ксенафобіі.

Важным аргументам контррэфармацыйнага падыходу з'яўляецца абгрунтаванне інталерантнасці саміх іншаверцаў, якія дамагаліся ў ВКЛ і Польшчы свабоды веравызнання. Указваюцца шматлікія факты ўціску каталікоў у дзяржавах, дзе афіцыйным вызнаннем быў пратэстантызм, а таксама ў гарадах Каралеўскай Прусіі і прыватных уладаннях прыхільнікаў Рэфармацыі ў Рэчы Паспалітай [Унія 1882:147; Bembus 1979:468–469; Deklaracyja 1974:397; Skarga 1912:363,366; Skarga 1592:10,13–14; Skarga 1924б:140–143]. Таксама ў каталіцкай літаратуры шырока асвятляюцца факты рэлігійнага насілля з боку праваслаўных.

У контррэфармацыйнай думцы пастаянна ўказваецца на тое, што іншаверцы імкнуцца да ўсё новых правоў і прывілеяў, пад чым трэба разумець сеймавую барацьбу пратэстанцкай, а потым і праваслаўнай шляхты за ўстанаўленне юрыдычных гарантый акта Варшаўскай канфедэрацыі. Але ў той жа самы час яны, як сцвярджаецца, парушаюць правы каталіцкай канфесіі. На сеймах пратэстанцкая шляхта ўсяляк зацягвала вырашэнне пытання аб вяртанні Каталіцкай царкве маёмасці, захопленай пратэстантамі ў прыватных уладаннях і гарадах Каралеўскай Прусіі, што прадугледжваў той жа акт Варшаўскай канфедэрацыі [Deklaracyja 1974:395,397; Skarga 1974:364,366]. Такім чынам, лозунгі рэлігійнай свабоды з боку пратэстантаў і праваслаўных разглядаюцца як тактычны крок. Акцэнтуецца ўвага на тым, што самі «ерэтыкі» не могуць пагадзіцца паміж сабой, выкарыстоўваюць гвалтоўныя метады ў барацьбе адзін супраць аднаго [Birkowski 1901:13; Grodzicki 1592:30; Hosius 1562:15; Junga 1592:4; Jurgiewicz 1590:38; Kromer 1915:33; Śmiglecki 1596:32,34; Wujek 1580:139–140]. Згода паміж іншаверцамі магчымая, на думку М. Бялабжэскага, толькі ва ўмовах супрацьстаяння каталікам [Białobrzeski 1581б:131; Skarga 1595:12]. Адначасова замоўчваюцца факты рэлігійных рэпрэсій у каталіцкіх краінах; змяншаецца маштаб і значнасць «тумультаў» у Рэчы Паспалітай. П. Скарга проціпастаўляе гіпербалізаванай жорсткасці «ерэтыкоў» мяккасць і міласэрнасць каталікоў [Skarga 1974:363–364; Skarga 1924a: 63; Skarga 1595:14].

Названыя аргументы падпарадкоўваліся галоўнай палітычнай задачы контррэфармацыйнага руху Рэчы Паспалітай – прызнанню нелегітымнасці акта Варшаўскай канфедэрацыі. Ва ўсіх працах каталіцкіх аўтараў указваецца на яе сепаратны характар, паколькі

частка шляхты (мазавецкая шляхта) і духавенства не падтрымалі дадзены прававы акт. Пры гэтым нярэдка агучваецца крытыка ў адрас тых каталікоў, якія пагаджаюцца на канфедэрацыю [Jurgiewicz 1590:39–40; Skarga 1924б:116–118; Solikowski 1647:182].

Прынцыпам Варшаўскай канфедэрацыі ў дыскурсе контррэфармацыйнага руху Рэчы Паспалітай проціпастаўляецца тэакратычная ідэя «капланскага каралеўства», фундаваная у сярэднявечнай тэалагічнай думцы. У найбольшай ступені яна знайшла адлюстраванне ў працах С. Ажахоўскага, С. Гозія, П. Скаргі, Я. Вуйка. У межах названай ідэі ўзнаўляецца думка аб арганічным адзінстве свецкай і духоўнай улады пры прыярытэце апошняй. Я. Вуек галоўнай функцыяй дзяржаўнай улады абвяшчае захаванне спакою і бяспекі грамадзян, аднак пры гэтым заўважае, што ўлада павінна быць «пабожнай», абараняць «ісцінную ўсеагульную царкву» і не мае права прымаць рашэнні паводле рэлігійных пытанняў. Абавязак духоўнай улады, на думку Я. Вуйка, заключаецца ў пошуку, выяўленні і асуджэнні ерэтычных вучэнняў, а выкарыстанне карных сродкаў супраць «ерэтыкоў» з'яўляецца абавязкам свецкай улады [Wujek 1580:213–214]. С. Гозій, акцэнтуючы ўвагу на вернасці дзяржаўных кіраўнікоў Царкве, сцвярджае, што «каралеўская асоба не павінна разважаць аб справах веры, паколькі і сам імператар з'яўляецца сынам Царквы і знаходзіцца ў Царкве, а не над Царквой, і павінен слухаць яе як маткі сваёй і нічога ёй не загадваць» [Hosius 1562:47]. Найбольш радыкальны выгляд дадзеная думка атрымала ў С. Ажахоўскага: «Калі Карона Польская з'яўляецца каралеўствам, тады яно мае караля; калі мае караля, тады мае каплана, які каранує таго караля <...> А калі Польшча не мае каплана, тады не мае і караля; а калі Польшча не мае караля, тады Польшча не з'яўляецца каралеўствам» [Orzechowski 1858:111]. У тым выпадку, калі свецкая ўлада не выконвае сваіх абавязкаў у сферы абароны пануючай рэлігіі, духоўны кіраўнік мае права санкцыянаваць непадпарадкаванне падданых манарху, нават дэтранізаваць апошняга і выконваць пры пэўных умовах функцыі свецкай улады [Orzechowski 1858:83–84, 96–97].

Рэпрэзентаваная ў творчасці С. Ажахоўскага перспектыва дэтранізацыі манарха ў контррэфармацыйнай думцы другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. не ўзгадвалася. П. Скарга мяркуе, што калі нават кіруючыя асобы «знаходзяцца ў смяротных грахах», пад чым варта разумець іх адступленне ад рэлігійнай арта-

доксіі, падданыя абавязаны захоўваць лаяльнасць адносна дзяржаўных інстытутаў і выконваць іх прадпісанні [Skarga 1595:61–62]. У дадзеным аспекце П. Скарга пазіцыяніруе сябе як апалагет моцнай цэнтралізаванай манархіі. Але разам з тым у канечным выпадку ён таксама надае прыярытэт Царкве перад дзяржавай: «Павінны найперш слухаць Бога, а не людзей. Найперш бараніць Касцёл, а не айчыну. Найперш клапаціцца аб хвале Бога, а не аб свецкім гонары. Найперш набыць вечную айчыну, чым часовую» [Skarga 1924a: 367]. На мяжы XVI–XVII стст. падтрымка з боку контррэфармацыйных дзеячаў, найперш езуітаў, ідэй абсалютнай манархіі была выклікана супрацьдзеяннем антыклерыкальным тэндэнцыям, распаўсюджаным у шляхецкім асяроддзі. У далейшым прыняцце большасцю прадстаўнікоў шляхты каталіцызму выклікала пераарыентацыю каталіцкіх аўтараў на праслаўленне «шляхецкіх вольнасцей» пры адначасовым ухваленні дзеянняў каталіцкай каралеўскай улады.

Такім чынам, ідэя «капланскага каралеўства» становіцца вызначальным напрамкам крытыкі правоў легітымацыі рэлігійнай талерантнасці.

Крытыка ідэй талерантнасці адначасова патрабавала выпрацоўкі стратэгіі адносін да носьбітаў іншых веравызнанняў. У каталіцкай грамадскай думцы заходнееўрапейскіх краін атрымала шырокае распаўсюджанне тэарэтычнае абгрунтаванне фізічнага прымусу ў адносінах да «іншадумцаў». Французскі езуіт Р. Белармін, акцэнтуючы ўвагу на негатыўных наступствах «ерасяў», абгрунтоўвае неабходнасць забіваць «ерэтыкоў» [Mirbt 1911:277–278]. Меліся ў заходнееўрапейскім каталіцызме і больш памяркоўныя падыходы, у межах якіх дапускалася магчымасць часовага прымірэння з «ерэтыкамі» з улікам знешніх абставін. У сацыякультурных умовах Рэчы Паспалітай адкрытая апалогія рэлігійнага насілля не магла быць прынята. Каталіцкае духавенства на дадзенай геакультурнай прасторы адаптавалася да факта мірнага суіснавання розных канфесійных групп, а таксама ўлічвала палітычную моц некаталіцкай шляхты. Ф. Біркоўскі пафасна заяўляе сваім апанентам, што скардзіліся на ўціск з боку каталікоў: «Ці ж у вачах вашых паўсталі іспанскія і італьянскія інквізіцыі? Знаходзіцеся ў Польшчы і ў Літве, калі цяпер не відаць і ценю тых інквізітараў, калі з духавенствам братаецеся, кумуецеся, сватаецеся» [Birkowski 1901:2].

Аналіз твораў контррэфармацыйных дзеячаў не дае адназначнага адказу наконт праблемы канкрэтных мер уздзеяння ў дачыненні

іншаверцаў. З аднаго боку, пастаянна падкрэсліваецца адказнасць «ерэтыкоў» і неабходнасць пакаранняў адносна іх з боку свецкай улады. Характэрнае пры гэтым шкадаванне з прычыны беспакаранасці «ерэтыкоў», прававой бездапаможнасці каталікоў у барацьбе з імі. П. Скарга абураецца з таго, што ёсць пакаранні для «грабежнікаў, зладзеяў, для забойцаў», а для «ерэтыкоў, якія крадуць выратаванне, забіваюць душы», ніякіх санкцый не прадугледжана [Skarga 1924б:119].

Пры гэтым часамі праводзіцца дыферэнцыраваны падыход у дачыненні да актыўных «ерэтыкоў» («кацэрмістраў») і астатняй масы, якая знаходзіцца пад уплывам памылковых поглядаў, з указаннем пераважнай адказнасці першых [Skarga 1592:64; Tazbir 1987:128–129; Wargocki 1605:356, 429]. Некаторыя аўтары (С. Ажахоўскі, С. Гозій, Я. Вуек, Г. Павадоўскі) указвалі на магчымасць суровых пераследаў іншаверцаў аж да прымянення смяротнай кары [Hosius 1584:548, 679; Orzechowski 1858:8; Powodowski 1582:c2–e3; Wujek 1584:97, 411, 412]. Аднак пераважна ў контррэфармацыйнай літаратуры аб неабходнасці пакарання «ерэтыкоў» гаворыцца вельмі абстрактна. Прызнаецца слушнасць і справядлівасць жорсткіх пакаранняў у дачыненні «ерэтыкоў» і «блюзнерцаў», аднак не лічыцца неабходным іх выкарыстанне ў актуальных умовах. М. Кромер, прызнаючы легітымнасць «антыерэтычнага» заканадаўства XV – першай паловы XVI ст., разам з тым падкрэслівае ў звароце да кароннага сейма 1555 г. неабходнасць іх лагоднага выкарыстання ў сувязі з асаблівасцямі актуальнай гістарычнай сітуацыі. Сутнасць гэтай лагоднасці не канкрэтызуецца; на думку польскага гісторыка С. Бодняка, маецца на ўвазе адмена пакарання смерцю, а магчыма, і іншых жорсткіх карных санкцый [Bodniak 1924:216–217]. Некаторыя контррэфарматары прапануюць сродкі пакарання «ерэтыкоў», якія не прадугледжваюць фізічнага прымусу: выгнанне з краіны, недапушчэнне да ўрадаў і іншыя абмежаванні. У творы «Засцеражэнне да каталікоў аб паводзінах з ерэтыкамі» П. Скарга схіляецца да прызнання прынцыпу «cuius regio, eius religio», патрабуючы выдалення пратэстантаў з каралеўскіх гарадоў, рэстытуцыі захопленай магнатамі-іншаверцамі падчас Рэфармацыі маёмасці Каталіцкай царквы [Tarnowski 1886:32].

Разам з тым частка дзеячаў контррэфармацыйнага руху ў большай ці меншай ступені станоўча ацэньвалі факт рэлігійнай цярпімасці ў Рэчы Паспалітай. Даследаванні праблемы «каталіцкіх

прыхільнікаў талерантнасці» належаць Я. Тазбіру і М. Каролька. Яны ўказваюць на тое, што яшчэ падчас заключэння акта Варшаўскай канфедэрацыі насуперак негатыўнай пазіцыі большасці прадстаўнікоў каталіцкага кліру частка іерархаў выказалася на яе карысць, зыходзячы з палітычных меркаванняў. Узгадваецца індыферэнтызм многіх біскупаў у барацьбе з іншаверствам [Korolko 1974: 62–63; Tazbir 1973:83–98]. Найбольш яскрава памяркоўная стратэгія праявілася ў М. Бялабжэскага, які ўхваляе талерантную палітыку Жыгімонта Аўгуста як праяву дзяржаўнай мудрасці, дзякуючы якой Рэч Паспалітая пазбегла істотных сацыяльных канфліктаў [Białobrzeski 1574: j–j2]. Нават у сярэдзіне XVII ст. каталіцкі дзеяч Л. Апаліньскі сцвярджаў пазітыўны характар рэлігійнай цярпімасці ў Рэчы Паспалітай як асновы міру і стабільнасці ў грамадстве. Некаторыя каталіцкія аўтары (Я. Брожэк, Я.-Ш. Гербут) крытыкавалі жорсткія метады хрысціянізацыі ў Новым Свеце, што выкарыстоўвала іспанская інквізіцыя [Tazbir 1973:96–97]. Многія контррэфарматары ўказвалі на барацьбу з «ерассю» ў кантэксце барацьбы з іншымі грахамі, на разгляд ерасі як выпрабавання для «верных». Нярэдка падкрэслівалася розніца ў адносінах да самой «ерасі» і асоб, якія яе рэпрэзентуюць. Дадзены падыход прасочваецца ў працы П. Скаргі «Напамін евангелікам»: «Ведаем, што дрэнная ерась, але суседзі і браты добрыя, з якімі ў нас утварылася любоў у адзінай айчыне» [Skarga 1592:3]. На аснове дадзенага выказвання польскі даследчык С. Тарноўскі лічыў, што погляды П. Скаргі могуць характарызавацца як «дзіўная і вялікая талерантнасць» [Tarnowski 1886:32].

У творчасці многіх контррэфармацыйных дзеячаў суіснавалі элементы як радыкальнай, так і памяркоўнай стратэгіі ў адносінах да «ерасі». Так, ужо адзначаліся супярэчлівыя выказванні П. Скаргі паводле гэтага пытання. Цікавай у гэтым плане выступае інтэрпрэтацыя прыпавесці пра пшаніцу і куколь. Агульным для ўсіх каталіцкіх аўтараў, якія закранаді дадзеную тэму, з’яўляецца тэзіс аб непазбежнасці існавання іншаверства да сканчэння свету. Разам з тым інтэрпрэтацыя прыпавесці выяўляе тры асноўныя падыходы:

1) неабходнасць рэпрэсіўнай барацьбы з «ілжывымі вучэннямі» («куколем») як праява доказу перавагі «пшаніцы» перад «куколем» [Wujek 1584:85–87];

2) выкарыстанне мірных сродкаў барацьбы да боскага суда [Białobrzeski 1581a:253,255; Śmiglecki 1596:21];

3) захаванне цярпімасці да пэўнага часу, калі каталікі не маюць аб’ектыўных магчымасцей ліквідацыі «ерасі» [Skarga 1595:7].

Апошні падыход вызначаўся польскімі даследчыкамі З. Аганоўскім і Я. Тазбірам як пануючы ў межах контррэфармацыйнай думкі Рэчы Паспалітай, набліжаны да памяркоўных заходнееўрапейскіх канцэпцый (М. Беканус, Ж. Маліна) [Ogonowski 1958:276–277; Tazbir 1961:186; Tazbir 1983:180–183]. Іншы польскі навуковец Р. Касцельны лічыць супярэчнасці ў контррэфармацыйнай стратэгіі адносін да іншаверцаў вынікам дыхатаміі, што паўстае з самой сутнасці маральна-рэлігійнага вучэння посттрыдэнцкага каталіцызму, які характарызуецца адначасова жорсткім асуджэннем іншаверства і ўзмацненнем акцэнту на этычных дабрадзейнасцях [Kościelny 1997b:110–114].

Можна, такім чынам, зрабіць выснову, што ў межах контррэфармацыйнай думкі ВКЛ і Польшчы пры неаднароднасці поглядаў у кантэксце стратэгіі адносін да іншаверцаў панавала непрыняцце радыкальных форм рэлігійнага насілля, якія практыкаваліся ў каталіцкіх краінах Заходняй Еўропы. Існавала згода на неафіцыйнае прызнанне рэлігійнай цярпімасці як часовай дадзенасці. Палітычныя патрабаванні дзеячаў контррэфармацыйнага руху да сярэдзіны XVII ст. мелі дастаткова памяркоўны характар. Сярод іх можна вылучыць такія, як наданне пераваг на ўдзел у дзяржаўна-палітычным жыцці шляхце каталіцкага веравызнання; поўнае аднаўленне кампетэнцыі духоўных судоў па справах «ерасі»; ліквідацыя некаталіцкага культу ў каралеўскіх гарадах; рэстытуцыя маёмасці Каталіцкай царквы ў прыватных уладаннях пратэстанцкай шляхты.

У контррэфармацыйнай думцы выкарыстоўваецца дыферэнцыраваны падыход да розных напрамкаў іншаверства. Найбольш негатыўнае стаўленне праяўляецца ў дачыненні пострэфармацыйных вучэнняў. Сцвярджалася, што «ерэтыкі» большыя ворагі Каталіцкай царквы з прычыны іх адступніцтва ад яе, чым іўдзеі і мусульмане.

З канца XVI ст. галоўным аб'ектам нецярпімасці сярод пострэфармацыйных плыняў становяцца «Польскія і Літоўскія браты». Іх асуджэнню былі прысвечаны спецыяльныя працы П. Скаргі, М. Сміглецкага, Г. Павадоўскага, К. Вількоўскага, М. Лашча. Пры гэтым адмаўляецца хрысціянскі характар вучэння «Польскіх і Літоўскіх братоў» [Skarga 1595:16; Śmiglecki 1979:623–626; Tazbir 1973: 586–589]. Антытрынітарызм разглядаецца як лагічнае завяршэнне «адступніцтва» рэфарматараў, вынікам чаго становіцца дэфармацыя хрысціянскага вучэння ў бок ісламу і іўдаізму, а ўрэшце рэшт

да атэізму. Таксама падкрэсліваецца антыдзяржаўны, антысацыяльны і амаральны характар «арыянскага» вучэння. З пачатку XVII ст. контррэфармацыйныя дзеячы вядуць барацьбу на сеймах за пазбаўленне «Польскіх і Літоўскіх братоў» правоў «дысідэнтаў». Асаблівай нецярпімасцю ў іх дачыненні вызначаюцца працы М. Ціхоўскага, які абвінавачвае антытрынітарыяў у пакланенні д'яблу і дзяржаўнай здрадзе [Cichowski 1979:574–582].

Неадназначны характар мела стаўленне да Праваслаўнай царквы. Да канца XVI ст. аб адносінах да яе ўзгадваецца эпізадычна. Гэта было абумоўлена традыцыяй мірных узаемаадносін дзвюх канфесій, а таксама першачарговай актуальнасцю палемікі з пратэстантамі. У дачыненні да Праваслаўнай царквы працяглы час дэкларавалася неабходнасць аб'яднання Заходняй і Усходняй цэркваў. Да канца XVI ст. вызначыліся два падыходы адносна перспектывы царкоўнай уніі:

падыход С. Ажахоўскага, згодна з якім прызнавалася прававерасць праваслаўных і галоўная праблема бачылася ў арганізацыйным аб'яднанні з Рымскай царквой;

падыход С. Гозія, паводле якога унія разглядалася ў сэнсе навяртання «схізматыкаў» па мадэлі навяртання «ерэтыкоў» [Rechowicz 1975:57, 63–64].

У 1577 г. з'яўляецца праца П. Скаргі «Аб адзінстве Царквы» [Скарга 1882б], у якой падрабязна разглядаецца крызісны стан Праваслаўнай царквы, пранікненне ў яе вучэнне і культ памылак і прапануецца ў якасці адзінага выйсця далучэнне да Каталіцкай царквы пры захаванні адметнасці ў абрадавай сферы. С. Градзіцкі выдае ў 1587 г. у Вільні працу «Два казанні пра выпраўленне календара», дзе заклікае праваслаўных Рэчы Паспалітай да аб'яднання з Рымам і разам з тым папракае апошніх у адмоўным стаўленні да ідэі уніі і нецярпімых адносінах да каталікоў, а таксама ў прыняцці шэрагу «ерэтычных» вучэнняў [Grodzicki 1587:28–30]. Пасля заключэння Брэсцкай уніі ўстаноўкі П. Скаргі сталі атрымліваць практычную рэалізацыю.

Няпэўнасць прававога статусу Праваслаўнай царквы да 1632 г., эскалацыя напружанасці ва ўзаемаадносінах паміж уніятамі і праваслаўнымі выклікалі востры характар палемікі паміж імі. Каталіцкія і ўніяцкія дзеячы абвяшчаюць дзейнасць Праваслаўнай царквы нелегітымнай. Уніяцкі палеміст К. Т. Скупеньскі даводзіць тое, што адпраўленне праваслаўнага культу ў Рэчы Паспалітай супярэчыць дзяржаўнаму праву [Skupieński 1914:732]. Супраць праваслаўных

выстаўляюцца абвінавачванні ў распальванні сацыяльнай напружанасці і супрацоўніцтве са знешнімі ворагамі Рэчы Паспалітай (асабліва пасля пасвячэння Іерусалімскім патрыярхам іерархіі ў 1620 г.) [Sowita wina 1887:443, 485–486, 490–507]. Таксама сур'ёзнае абвінавачванне ў адрас праваслаўных гучала з нагоды іх саюзу з пратэстантамі, якія інтэрпрэтаваўся як перайманне «ерэтычных» поглядаў, у сувязі з чым уніяты разглядаліся як захавальнікі сапраўднай усходняй хрысціянскай традыцыі, а праваслаўныя – як замаскіраваныя «ерэтыкі» [Антиризис 1903:519–520; Кревза 1878:285–286; Лист Ипатія Потея к князю К. К. Острожскому 1903:1007–1010; Уния в документах 1997:113–118; Skupieński 1914:722–723].

Стаўленне да нехрысціянскіх вызнанняў (іўдзеяў і мусульман) адрознівалася адноснай цярпімасцю. Яны разглядаліся як непазбежнае зло; працяглы перыяд адзначаўся ўстойлівы характар узаемаадносін з нехрысціянамі ў грамадскай практыцы Рэчы Паспалітай. Аднак нарастанне элементаў інталерантнасці ў межах контрэфармацыйнага руху выклікала некаторае пагаршэнне ў дачыненні да іх на пачатку XVII ст. Віленскі канонік Пётр Чыжэўскі ў працы «Альфуркан татарскі» (1616 г.) крытычна ставіцца да палітыкі ўлад Рэчы Паспалітай адносна мусульманскай меншасці і заклікае пазбавіць апошнюю прывілеяў і змусіць да пераходу ў каталіцызм [Czyżewski 1616:33–37]. З'яўляюцца абвінавачванні ў супрацоўніцтве іўдзеяў і мусульман з «нячыстай сілай». Аднак у цэлым стаўленне да нехрысціян не набыло радыкальных агрэсіўных рыс. Адпаведна «тумульты» супраць іх з боку каталіцкай супольнасці не атрымалі такога маштабу, як пагромы пратэстантаў або сутыкненні ўніятаў з праваслаўнымі пасля Брэсцкай уніі.

Такім чынам, контррэфармацыйны рух Рэчы Паспалітай рэпрэзентуе падыход, для якога характэрна крытычная рэфлексія ідэй талерантнасці. Дадзены падыход грунтуецца на рэцэпцыі пастулатаў посттрыдэнцкай каталіцкай дактрыны. Галоўным яго напрамкам выступае крытыка юрыдычнага санкцыянавання рэлігійнай талерантнасці з дапамогай тэакратычнай ідэі «капланскага каралеўства». Разам з тым спецыфікай з'яўляецца адсутнасць радыкальных рыс агрэсіўнасці ў параўнанні з заходнееўрапейскай контррэфармацыйнай думкай, а таксама згода на неафіцыйнае прызнанне адноснай рэлігійнай цярпімасці як часовай дадзенасці. Разглядаемы падыход адлюстроўвае межы тэарэтычнага адмаўлення талерантнасці ва ўмовах яе фактычнага, хаця і абмежаванага, функцыянавання.

5.4. Ідэя верацярпімасці як альтэрнатыва ідэі уніі

Менталітэт беларуска-ўкраінска-літоўскага грамадства істотна адрозніваўся ад менталітэту грамадства маскоўскага. Яго падставай з'яўлялася ліберальная ідэя ў яе першапачатковай, канкрэтнагістарычнай форме, менавіта прызнанне канстытуцыйнай манархіі ў якасці аптымальнай палітычнай сістэмы ўлады (г. зн. каралеўскай улады, абмежаванай законам і прадстаўнічымі ўстановамі). Другой характэрнай рысай грамадскага менталітэту ВКЛ з'яўляўся плюралізм рэлігійна-царкоўнага жыцця, які вымушаў свецкую ўладу праводзіць палітыку адноснай верацярпімасці.

Нягледзячы на складаныя міжнародныя абставіны, войны, якія ВКЛ вяло з Маскоўскай дзяржавай (1492–1494, 1500–1503, 1507–1508, 1512–1522, 1534–1537 гг.), Крымскім ханствам і інш., адбываецца пэўная стабілізацыя ўнутранага сацыяльна-палітычнага, рэлігійна-царкоўнага і духоўна-культурнага жыцця. На працягу XV – першай паловы XVI ст. узнікае шэраг прававых актаў, прывілеяў, якія ўраўноўваюць у правах праваслаўных і католікаў, паступова ўсталёўваюць у краіне атмасферу рэлігійнай талерантнасці. Значна паляпшаецца становішча праваслаўя пры вялікім князю Жыгімонце I (1506–1548 гг.), што ў першую чаргу знітавана з імем беларуска-ўкраінскага праваслаўнага мітрапаліта Іосіфа II Солтана. Солтан зрабіў царкоўны сабор галоўнай інстанцыяй стаўлення мітрапалітаў і вырашэння царкоўных спраў. Па яго ініцыятыве на Віленскім царкоўным саборы (1509 г.) былі прыняты рашэнні, якія ўмацоўвалі ўладу мітрапаліта над епіскапамі і святароў – над міранамі. Солтан дабіўся адмены пастановы, якая забараняла праваслаўным будаваць новыя цэрквы і аднаўляць старыя. У гэтыя ж гады актывізуецца брацкі рух, асабліва ў асяроддзі віленскіх мяшчан, якія імкнецца ўзяць пад свой кантроль не толькі матэрыяльнае, але і рэлігійнае жыццё Праваслаўнай царквы. За гады вялікага княжання Жыгімонта I значна павялічылася колькасць праваслаўных манастыроў (з 30 да 50). Колькасць праваслаўных цэркваў у Вільні павялічылася да 20, у Пінску – да 12, Полацку – да 7, Гародне – да 6 [Карташев 1991 Т.1:574–575].

Але ж дамінуючым прынцып рэлігійнай талерантнасці становіцца ў часы праўлення вялікага князя і караля Жыгімонта II Аўгуста (1544–1572 гг.). Істотную ролю ва ўсталяванні гэтага прынцыпу ў грамадскім жыцці ВКЛ адыграў рэфармацыйна-гуманістычны

рух [Падокшын 1990б]. Гэты рух, як вядома, ахапіў не толькі каталіцкае, але і праваслаўнае насельніцтва ВКЛ, перш за ўсё магнатаў і шляхту [Дмитриев 1990]. Ён схіліў караля, урад выдаць шэраг пастаноў, якія замацоўвалі прынцып верацярпімасці ў якасці прававой нормы. Так, на сейме ў Вільні (1563 г.) Жыгімонт II выдаў свой знакаміты дэкрэт, які ўсталёўваў роўнасць праваслаўнай і каталіцкай шляхты [Белоруссия в эпоху… Т.1 1960:141–143]. Сейм у Гародні (1568 г.) пацвердзіў гэты акт. Ужо пасля смерці караля была прынята Варшаўская канфедэрацыя (1573 г.), якая абвяшчала роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў ВКЛ – праваслаўнага, каталіцкага і пратэстанцкага – і як юрыдычная норма была замацавана ў Статуце ВКЛ 1588 г.

Гэты адносна кароткі час ў грамадскім жыцці ВКЛ беларускі пісьменнік канца XVI – пачатку XVII ст. Фёдар Еўлашоўскі назваў «залатым векам». (Ён аўтар дадзенага тэрміна, а не «беларускія нацыяналісты», як лічылася ў 30–80-я гады XX ст.) Менавіта «залаты век», век адноснай рэлігійнай свабоды і грамадскай раўнавагі, прапанаваў нацыі ў якасці альтэрнатывы ўніяцкай мадэлі рэлігійна-царкоўнага жыцця мадэль плюралістычную, гуманістычную, ліберальна-дэмакратычную, падставай якой павінна стаць рэлігійная талерантнасць, інтэлектуальная свабода, адмова ад духоўнага, у тым ліку і рэлігійнага, прымусу.

І вялікай трагедыяй для беларуска-ўкраінскага грамадства была адмова ад гэтай ліберальна-плюралістычнай мадэлі і зварот да іншай, унітарнай мадэлі рэлігійна-інтэлектуальнага жыцця. З ёй не магла пагадзіцца ні большая частка праваслаўнага насельніцтва Рэчы Паспалітай, ні праваслаўная Расія. Плюралістычная структура рэлігійна-царкоўнага жыцця ВКЛ арганічна вымагала іншай мадэлі, і палітыка рэлігійна-царкоўнай уніізацыі непазбежна павінна была выклікаць канфлікт велізарнай моцы, што і адбылося.

12 снежня 1586 г., прастудзіўшыся на паляванні, памёр вялікі князь і кароль Стэфан Баторый. Зноў паўстала пытанне абрання караля. Прэтэндэнтамі былі аўстрыйскі эрцгерцаг Максіміліян, маскоўскі цар Фёдар Іаанавіч і шведскі прынц Жыгімонт, сын роднай сястры нябожчыка польскага караля Жыгімонта II Аўгуста. Дзякуючы падтрымцы праваслаўнай партыі, і перш за ўсё князя К. Астрожскага, перамог шведскі прынц, стаўшы вялікім князем і каралём Рэчы Паспалітай Жыгімонтам III Вазам (1587–1632). На канвакацыйным сейме 1587 г., які вызначаўся адносна кандыдатуры на

каралеўскі трон, пратэстанцкія магнаты і шляхта ўнеслі прапанову: будучы кароль абавязаны выдаць закон, які дае кожнаму права ў судовым парадку абараняць свабоду веравызнання. Гэтую прапанову падтрымала праваслаўная шляхта і свецкія дэпутаты рымска-каталіцкага веравызнання. Каталіцкае святарства дэманстратыўна пакінула сейм. Аднак прапанова была прынята, і такім чынам прынцып рэлігійнай талерантнасці быў яшчэ больш замацаваны ў грамадскім жыцці Рэчы Паспалітай.

Аднак гэта былі апошнія гады трыумфу айчыннага лібералізму, «залатога веку» ў гісторыі ВКЛ. Контррэфармацыя захоплівала адну пазіцыю за другой, усё настойлівей выціскала рэлігійную цярпімасць з усіх сфер грамадскага жыцця. У працэсе станаўлення ідэі уніі Праваслаўнай і Каталіцкай царквы вельмі важную ролю адыграла пазіцыя ўплывовых свецкіх праваслаўных колаў, і перш за ўсё лідара праваслаўнай партыі князя Канстанціна Астрожскага і яго інтэлектуальнага акружэння. Некаторы час, на першым этапе, Астрожскі таксама схіляўся да ідэі царкоўнай уніі, аб чым сведчыць яго перапіска з Іпаціем Пацеем [РИБ XIX:991–993, 1007]. Але князь быў прыхільнікам фларэнтыйскага варыянта, ідэі ўсеагульнай, універсальнай уніі з усёй Усходняй царквой, у тым ліку і Маскоўскай. Астрожскі разлічваў, што унія з Заходняй царквой дапаможа духоўна-культурнаму аднаўленню і адраджэнню заходняга праваслаўя, зробіць яго жыццяздольнай, уплывовай канфесіяй у межах Рэчы Паспалітай. Гэтая пазіцыя кіеўскага ваяводы была вядомая як у праваслаўных, так і ў каталіцкіх колах, прынамсі яе ведалі Скарга і Пасевін, а таксама Пацей, сваяк Астрожскага.

На працягу 80-х гадоў XVI ст. стала ясна, што Масква катэгарычна адвяргае ўсялякі царкоўны хаўрус. У гэтым цвёрда пераканаўся папскі легат Антоній Пасевін у сваіх гутарках з рускім царом Іванам IV. У сувязі з такімі абставінамі папскай канцылярыяй, Каталіцкай царквой, езуітамі, праваслаўным епіскапатам быў узяты некалькі іншы курс – курс на лакальную унію Заходняй і Усходняй царквы Рэчы Паспалітай. Аднак такой уніі Астрожскі і яго прыхільнікі прыняць не маглі і не хацелі. Князь перапыняе ўсякую дзейнасць у гэтым напрамку, больш таго, з сярэдзіны 80-х гадоў XVI ст. ён пачынае адмоўна ставіцца да ўніяцкай ідэі. Ідэолагі ўніяцтва, улічваючы рэзкую змену пазіцыі Астрожскага, пачалі дзейнічаць употай ад яго. Гэтую дзейнасць узначаліў луцкі каталіцкі біскуп Бернард Мацііеўскі. Яго падтрымаў у той час брэсцкі

суддзя, а потым епіскап, пазней адзін з самых таленавітых і энергічных уніяцкіх дзеячаў Іпацій (Адам) Пацей (1541–1613).

Пацей з'яўляўся тыповай фігурай «на мяжы культур». Нарадзіўся ён у знатнай праваслаўнай беларускай сям'і, адукацыю атрымаў у Нясвіжскай кальвінісцкай школе, а потым у Кракаўскім універсітэце. З'яўляючыся пратэстантам, служыў пры двары князёў Радзівілаў. Ажаніўшыся, стаў сваяком князя Астрожскага. Каля 1574 г. зноў перайшоў у праваслаўе. На працягу 1580–1589 гг. займаў пасаду брэсцкага земскага суддзі. З 1589 г. – кашталян і панрадца, або сенатар, Рэчы Паспалітай. Прыблізна з 1588 г. Пацей становіцца тайным прыхільнікам уніі. З 1593 г. Пацей – епіскап Уладзімірскі і Брэсцкі. «Іпацій Пацей, – сцвярджае А. У. Карташоў, – з'яўляецца асабістым творцам уніі» [Карташев 1991 Т.1:621].

У 1588 г. першы раз за 600 гадоў існавання Усходнеславянскай праваслаўнай царквы ВКЛ наведаў Канстанцінопальскі патрыярх Іерамія II. Прыехаў ён сюды «не ад добрага жыцця», а па неабходнасці: Грэчаская царква, якая знаходзілася пад турэцкай уладай, адчувала вялікую патрэбу ў матэрыяльнай дапамозе, «ялмужне», як гаварылі ў Беларусі. Праз Польшчу, праз Берасце ён прыбыў у сталіцу ВКЛ Вільню, дзе быў сустрэты вялікім натоўпам праваслаўных вернікаў. У гэты перыяд у Беларусі і ва Украіне даволі пэўна вызначыліся дзве тэндэнцыі ў праваслаўна-царкоўным асяроддзі: аўтакефальна-брацкая, якая адвяргала унію і ў той жа час імкнулася да незалежнасці ад Канстанцінопаля і Масквы, і ўніяцкаепіскапская, якая яўна і тайна імкнулася да уніі з Каталіцкай царквой. Канстанцінопальскі патрыярх падтрымаў праваслаўны брацкі рух Беларусі і Украіны. У прыватнасці, ён блаславіў Віленскае Свята-Траецкае брацтва, яго статут, школу, друкарню, аўтаномію (адносную незалежнасць ад епіскапскай улады). Іерамія выступіў у абарону Львоўскага брацтва перад львоўскім праваслаўным епіскапам Гедэонам Балабанам. Па сутнасці, ён узяў беларускія і ўкраінскія брацтвы пад сваю абарону, абмяжоўваючы самавольства праваслаўных уладык.

У 1589 г. Іерамія прыбыў у Маскву, дзе быў сустрэты з вялікай помпай і атрымаў вельмі багатую «ялмужну». Пад націскам маскоўскіх баяр і царкоўных іерархаў Іерамія абвясціў аб утварэнні рускага Патрыяршаства. Першым рускім патрыярхам стаў Іоў (1589–1605 гг.).

Утварэнне Маскоўскага патрыяршаства падштурхнула да дзейнасці прыхільнікаў уніі. У 1589 г. з блаславення таго ж Іераміі міт-

рапалітам Заходняй праваслаўнай царквы становіцца архімандрыт мінскага Вазнясенскага манастыра, беларускі шляхціц па паходжанні, Міхаіл Васільевіч Рагоза, пры якім была падрыхтавана і прынята Брэсцкая царкоўная унія. Між тым канфлікт паміж праваслаўнымі іерархамі, якія імкнуліся да уніі, і брацтвамі (куды ўваходзілі не толькі святары, але і міране), якія яе адвяргалі, нарастаў. Каб яго аслабіць, Рагоза аднавіў практыку склікання царкоўных сабораў, дзе побач з святарамі прысутнічалі міране – шляхта, мяшчане. На саборах абмяркоўваліся пытанні аздараўлення праваслаўя, узмацнення царкоўнай дысцыпліны, пашырэння адукацыі і кнігавыдавецтва. Разам з тым епіскапы рыхтавалі унію. Тайным прыхільнікам уніі з'яўляўся і мітрапаліт Рагоза. У 1590 г. на царкоўным саборы ў Берасці чатыры праваслаўныя епіскапы: Луцкі – Кірыл Цярлецкі, Львоўскі – Гедэон Балабан, Пінскі – Лявонцій Пяльчыцкі і Холмскі – Дыянісій Збіруйскі – падпісалі тайную дамову аб згодзе на унію. Іх падтрымаў прысутны на саборы берасцейскі кашталян Іпацій Пацей, тады яшчэ свецкая асоба.

Аднак у антыўніяцкім праваслаўным асяроддзі пра гэта яшчэ не ведалі. Правадырамі антыўніяцкай праваслаўнай партыі з'яўляліся кіеўскі ваявода князь Канстанцін Астрожскі і навагародскі ваявода Фёдар Скумін-Тышкевіч. Скумін-Тышкевіч з'яўляўся не толькі багатым і знатным беларускім магнатам, буйным дзяржаўным і палітычным дзеячам ВКЛ, але і высокаадукаваным, рэнесансна арыентаваным чалавекам, мецэнатам. Менавіта яму прысвяціў Беняш Будны свой пераклад твора Цыцэрона «Пра старасць». У прадмове Будны адзначаў, што ў жыцці Скуміна-Тышкевіча кнігі і навука займаюць «не апошняе месца».

Скумін-Тышкевіч і Астрожскі імкнуліся ўмацаваць брацкі рух, які з'яўляўся асноўным апанентам уніятаў. Так, у 1591–1592 гг. яны хадайнічалі перад каралём аб наданні пэўных прывілеяў Львоўскаму брацтву, аб зацвярджэнні статутаў Мінскага, Берасцейскага, Крычаўскага, Аршанскага брацтваў і г. д.

Астрожскі амаль што да 1595 г. не ведаў пра тайныя дамовы епіскапаў-уніятаў і пра тое, што ідэю лакальнай уніі падтрымліваў яго сваяк Пацей. Таму ў 1593 г. ён рэкамендаваў апошняга на пасаду Уладзімірскага ўладыкі. У тым жа годзе ён у лісце да Пацея выклаў сваё разуменне царкоўнага пагаднення. Па-першае, ён адзначыў, што пагадненне павінна быць усеагульным і ахопліваць Маскоўскую праваслаўную царкву. Прычым Праваслаўная царква павінна

захаваць усе свае абрады, храмы, вернікаў. Па-другое, усе – і праваслаўныя, і католікі – павінны мець роўныя правы не толькі ў царкоўным, але і палітычным жыцці. Гэтую еднасць, далей, павінны адобрыць патрыярхі – і Канстанцінопальскі, і Маскоўскі. І нарэшце, аб'яднанне, на думку Астрожскага, павінна адбыцца адначасова з развіццём школьнай справы, свабодных навук, багаслоўскай адукацыі, карацей кажучы, з культурным уздымам [РИБ XIX:991–1007]. Гэта быў адметны ад існуючага план уніі. Пацей як прагматычны палітычны і царкоўны дзеяч не без падставы палічыў яго ўтопіяй і не азнаёміў з ім чарговы царкоўны сабор, які адбыўся ў 1593 г. у Берасці.

Да канца 1594 г. прыхільнікамі уніі ўжо былі, акрамя вышэйпамянёных епіскапаў, епіскап Полацкі і Віцебскі Грыгорый; архімандрыт Кобрынскі (потым епіскап Пінскі і Тураўскі) Іона Гогаль, а таксама і мітрапаліт Кіеўскі, Галіцкі і «ўсяе Русі» Міхаіл Рагоза [Уния в документах 1997:88–90]. У канцы гэтага ж года епіскапамі-ўніятамі былі выпрацаваны ўмовы лакальнай уніі – артыкулы, якія былі прадстаўлены спачатку мітрапаліту Рагозе, а потым каралю. Спасылаючыся на «вялікае нядбайства» праваслаўных патрыярхаў, епіскапы згаджаліся на «злучэнне веры» і прызнанне адзіным вярхоўным пастырам Рымскага Папу. Умовамі згоды былі: 1) захаванне праваслаўных абрадаў; 2) непарушнасць належачых праваслаўным цэркваў, манастыроў і іншай маёмасці; 3) стары каляндар; 4) месцы ў радзе для епіскапаў-уніятаў; 5) абарона ад улады патрыярхаў; 6) забарона грэчаскім манахам перасякаць межы ВКЛ; 7) скасаванне прывілеяў, якія былі нададзены брацтвам; 8) абранне Кіеўскага мітрапаліта епіскапамі з блаславення Рымскага Папы; пасвячэнне абранага епіскапа Кіеўскім мітрапалітам; 9) апрабацыя ўсіх гэтых артыкулаў універсалам караля на лацінскай і рускай (беларуска-ўкраінскай) мовах; 10) наданне ўніяцкім святарам тых жа прывілеяў, што маюць рыма-католікі. «Падпісанты» былі папярэджаны мітрапалітам, каб справа уніі пакуль заставалася тайнай і пра яе не ведалі шырокія колы праваслаўнага святарства, а таксама беларускія і ўкраінскія паны, шляхта. У той жа час, даўшы згоду на унію, Рагоза накіроўвае ліст да навагародскага ваяводы Фёдара Скуміна-Тышкевіча, крывадушна запэўніваючы апошняга, што без яго адабрэння ён ніколі не згодзіцца на аб'яднанне цэркваў.

У пачатку 1595 г. епіскап Луцкі Кірыл Цярлецкі на сейме ў Кракаве тайна сустрэўся з папскім нунцыем і каталіцкімі біскупамі.

Вынікам сустрэчы была дамова аб уніі. У той жа час Львоўскі епіскап Гедэон Балабан сабраў у сваёй рэзідэнцыі некаторых праваслаўных архімандрытаў, сярод якіх быў і настаяцель Кіева-Пячэрскай лаўры Нікіфар (Нічыпар) Тур, і пераканаў іх даць пісьмовую згоду на унію. Усё гэта адбывалася ўпотай не толькі ад шырокіх колаў праваслаўных, святароў, свецкай праваслаўнай супольнасці, але і ад беларускага і ўкраінскага праваслаўных лідараў – Скуміна-Тышкевіча і Астрожскага. Дарэчы, Скумін-Тышкевіч некаторы час таксама вагаўся адносна уніі, што зафіксавана ў яго лісце да Балабана ад 10 мая 1595 г. [Карташев 1991 Т.1:639].

У чэрвені 1595 г. ад імя епіскапаў-уніятаў Папе Кліменту VIII было накіравана «Саборнае пасланне», якое даставіць у Рым было даручана Іпацію Пацею і Кірылу Цярлецкаму. Пасланне змяшчала ўмовы уніі, якія ў асноўным ужо былі выпрацаваны епіскапамі ў канцы 1594 г. Пад ім стаялі подпісы вядучых праваслаўных іерархаў Рэчы Паспалітай: акрамя Пацея і Цярлецкага, – епіскапа Полацкага Грыгорыя, Перамышльскага – Міхаіла Капысценскага, Львоўскага – Гедэона Балабана, Холмскага – Дыянісія Зібруйскага, Пінскага – Лявонція Пяльчыцкага, архімандрыта Кобрынскага Іоны Гогаля. У пасланні епіскапы згаджаліся на аб’яднанне цэркваў на падставе наступных умоў: каб 1) верыць, што Святы Дух зыходзіць з аднаго, а не з двух пачаткаў; 2) былі захаваны ўсе абрады і цырымоніі Усходняй царквы, якія павінны адбывацца на «нашай мове»; 3) прычашчэнне і хрышчэнне рабіць без усякіх змен; 4) не ўзбуджаліся спрэчкі наконт чысцілішча, а новы каляндар ухваліць з улікам нязменнасці святкавання Вялікадня і іншых свят; 5) не прымушалі да свят і цырымоній, якіх няма ва Усходняй царкве; 6) захоўвалася права святароў на шлюб; 7) царкоўныя пасады мелі права займаць людзі «рускай» грэчаскай веры; 8) епіскапы прызначаліся мітрапалітам, а не папам, а мітрапаліт – епіскапамі, але каб мітрапаліт атрымліваў грамату на мітраполію з рук Рымскага Папы; 9) мітрапаліт і епіскапы-ўніяты мелі месца ў радзе (сенаце), як і каталіцкія біскупы; 10) абавязкова атрымліваць дэкрэты аб адкрыцці Генеральнага сейма і правінцыяльных сеймікаў; 11) былі пазбаўлены сілы пастановы ўсходніх іерархаў, не мелі права выконваць пастырскія абавязкі тыя святары, якія адмаўляюцца падпарадкоўвацца епіскапам-уніятам, не дапускаліся ў краіну і грэчаскія святары і манахі; 12) уніяцкія святары не мелі права пераходзіць у каталіцтва. Епіскапы-ўніяты патрабавалі таксама, каб уніяцкія

храмы не ператвараліся ў каталіцкія; засталіся функцыянаваць толькі тыя калегіі і духоўныя брацтвы, якія згодныя прыняць унію і падпарадкоўвацца мітрапаліту або мясцоваму епіскапу; каб ствараліся школы грэчаскай і славенскай (царкоўнаславянскай) мовы, друкарні, прычым пад наглядам мітрапаліта і епіскапаў, без дазволу якіх нічога не павінна выдавацца [Карташев 1991 Т.1:641–642].

«Саборнае пасланне», як і ўмовы уніі 1594 г., сведчыла, што, нягледзячы на значныя ўступкі каталіцтву, Уніяцкая царква імкнулася захаваць пэўную нацыянальную, праваслаўную афарбоўку. У той жа час яны сведчылі, што ўніяты аддаюць сябе пад уладу Рымскага Папы, жорстка ставяцца як да айчыннай, так і да замежнай Праваслаўнай царквы, маюць намер манапалізаваць духоўнае жыццё краіны, устанавіць царкоўную цэнзуру, адмовіцца ад рэлігійнай талерантнасці.

Рана ці позна ўсякае патаемнае становіцца відавочным. Чуткі пра унію і яе ўмовы сталі даходзіць да шырокіх колаў грамадства, адданых праваслаўю святароў, паноў, шляхты, мяшчан. За гады Адраджэння, Рэфармацыі, узрастаючага брацкага руху, развіцця свецкай культуры беларускае і ўкраінскае грамадства, у тым ліку і яго значная праваслаўная частка, адвыклі ад дыктату епіскапаў, прызвычаіліся жыць ва ўмовах талерантнасці, адноснай рэлігійнай свабоды і вяршэнства юрыдычнага закону. Унію яны ўспрынялі як замах на іх права свабоднага рэлігійнага выбару, на іх традыцыйную веру, «веру бацькоў», як замах на іх духоўную свабоду і грамадзянскія правы.

90 прадстаўнікоў ад кіеўскай, галіцкай, валынскай і падольскай шляхты, сабраўшыся ў Любліне, падалі ў Трыбунальскі суд скаргу аб злачыннай змове епіскапаў. У Вільні праваслаўныя святары, мяшчане і братчыкі звярнуліся да ваяводы кальвініста Крыштофа Радзівіла з просьбай устаць у іх абарону. Настаўнік брацкай школы і праваслаўны святар Стэфан Зізаній з царкоўнага амбона заклікаў не падпарадкоўвацца ўніяцкім епіскапам і супрацьстаяць уніі. Праваслаўныя віленскія святары ўнеслі пратэстацыю ў гарадскія судзебныя кнігі.

Свой голас супраць тайнай змовы епіскапаў узвысілі Скумін-Тышкевіч і Астрожскі. Пацей прыклаў шмат намаганняў, каб далучыць да справы уніі князя Астрожскага (у лістах, асабістых сустрэчах), але князь заставаўся непахісным і не згаджаўся на лакальную унію. У чэрвені 1595 г. Астрожскі звярнуўся з акружным паслан-

нем да ўсіх праваслаўных Рэчы Паспалітай, у якім пераконваў аднаверцаў заставацца адданымі «веры бацькоў». Ён называў мітрапаліта і епіскапаў-уніятаў фальшывымі пастырамі, здраднікамі («мнимые пастыры наши, митрополит з епископы в волки претворишася»), якія «славою света сего прелстившися и тмою сластолюбия помрачившися... единыя истинныя веры святыя Восточныя церкви отвергшеся, святейших патрыархов, пастырей наших и учителей вселенских отступили и ко западным приложишася». Князь заклікаў усіх праваслаўных аб'яднацца ў барацьбе супраць уніі [Акты 4, № 56, 63, 70, 71; 80, № 13, с. 97–102]. Антыўніяцкага націску не вытрымаў львоўскі епіскап Гедэон Балабан. Ён прыехаў да князя ў Астрог і запэўніў яго, што адмаўляецца ад уніі. Астрожскі вымусіў Балабана пацвердзіць гэта пісьмова. Скумін-Тышкевіч і Астрожскі звярнуліся да караля, патрабуючы склікання царкоўнага сабору. Аднак Жыгімонт ІІІ, баючыся буйнай антыўніяцкай дэманстрацыі, палічыў яго скліканне немэтазгодным. У серыі грамат ён пераконваў праваслаўных святароў, ды і самога Астрожскага, прыняць унію.

У гэты перыяд усталёўваецца хаўрус праваслаўных з пратэстантамі. Такі хаўрус быў не толькі натуральным, але і неабходным. Па-першае, у праваслаўных і пратэстантаў Рэчы Паспалітай былі агульныя палітычныя і рэлігійныя мэты, якія вынікалі з неабходнасці абароны ад каталіцкай экспансіі. Па-другое, праваслаўныя і пратэстанты Беларусі і Украіны былі даволі шчыльна звязаны паміж сабою сваяцкімі сувязямі. Многія пратэстанцкія паны і шляхта мелі праваслаўных жонак, і наадварот. Прынамсі, мінскі ваявода пратэстант Ян Абрамовіч быў жанаты з праваслаўнай Ганнай Валовіч. Менавіта ён параіў князю Астрожскаму ўвайсці ў кантакт з пратэстантамі. З гэтай мэтай Астрожскі адправіў свайго пасла Каспера Лушкоўскага ў Тарунь на пратэстанцкі з'езд. Пасол вёз сакрэтную пісьмовую інструкцыю, у якой гаварылася, што праваслаўныя і пратэстанты павінны як мага хутчэй аб'яднацца ў справе абароны сваёй рэлігійнай свабоды. Прычым Астрожскі не выключаў магчымасці дабівацца сваіх мэт узброенымі сродкамі. Апрача іншага, інструкцыя змяшчала адкрытую абразу асобы караля Жыгімонта ІІІ: ён абвінавачваўся ў парушэнні прысягі (захоўваць усе правы і свабоды), якую ён даў станам Рэчы Паспалітай пры сваім абранні [РИБ XIX:643–658]. Хутка Астрожскі звярнуўся да канцлера ВКЛ Льва Сапегі з прапановай склікання царкоўнага

сабору. Аднак апошні ўжо быў знаёмы з сакрэтнай інструкцыяй князя, якую перахапілі каралеўскія «спецслужбы». Ад імя караля і ад свайго Сапега выказаў абурэнне інструкцыяй і даў зразумець Астрожскаму, што ў абставінах, якія склаліся, скліканне сабору немагчыма.

Тым не менш правячыя колы Рэчы Паспалітай не на жарт былі спалоханы настроем Астрожскага, за якім стаяла вялікая грамадская і ваенная сіла. У 1595 г. на радзе, якую склікаў кароль і на якой прысутнічалі міністры, сенатары, папскі нунцый Маласпіна, думкі падзяліліся: адны (у тым ліку і папскі нунцый) раілі ў імя грамадзянскага міру і спакою не спяшацца са справай уніі, другія – дзейнічаць рашуча. Перамагла партыя «рашучых дзеянняў», і двум епіскапам – Пацею і Цярлецкаму – было загадана ў хуткім часе адправіцца ў Рым да папы.

24 верасня 1595 г. кароль выдаў універсал, у якім афіцыйна абвяшчаў, што прыняў рашэнне аб уніі Каталіцкай і Праваслаўнай цэркваў у імя Рэчы Паспалітай, агульнага дабра яе грамадзян. Каралеўскі ўніверсал узрушыў беларуска-ўкраінскае грамадства, узняў яго «на дыбкі». Аднак аб’ектам нападкаў стаў не кароль, а праваслаўны епіскапат, які быў ініцыятарам уніі. Ва ўлётцы за подпісам Астрожскага мітрапаліт называўся «Іудам-здраднікам».

Як адзначалася, на карысць царкоўнай уніі епіскапамі, мітрапалітам, каралём прыводзілася шмат аргументаў экуменічнага і гуманістычнага характару, і многія з іх тэарэтычна былі даволі пераканаўчымі [Уния в документах 1997:103–111]. Аднак палітычны сэнс уніі не падкрэсліваўся, і пра яго даведацца можна было толькі з канфідэнцыяльных крыніц. Такой крыніцай з’яўляўся ліст Жыгімонта III да папы ад 24 лютага 1596 г. На думку караля, царкоўная унія павінна ахаваць свядомасць праваслаўных Рэчы Паспалітай ад уплыву маскоўскага праваслаўя. У перспектыве, лічыў Жыгімонт III, да уніі трэба далучыць і Маскоўскую дзяржаву. Унія патрэбна і таму, што неабходна вызваліць праваслаўных вернікаў Рэчы Паспалітай ад улады грэчаскага патрыярха, які, на думку караля, з’яўляецца тайным агентам турак. Уніяцкаму мітрапаліту, раіў папе Жыгімонт III, трэба надаць статус патрыярха. Няцяжка заўважыць, што для караля, урада царкоўная унія – у першую чаргу акцыя палітычная і вельмі цесна знітавана з знешняй палітыкай Рэчы Паспалітай, яе адносінамі з Маскоўскай дзяржавай і Асманскай імперыяй.

15 лістапада 1595 г. Іпацій Пацей і Кірыл Цярлецкі прыбылі ў Рым і перадалі ў папскую канцылярыю шэраг дакументаў, абапіраючыся на якія рымскі першасвятар мог прыняць рашэнне аб уніі: 1) дамову епіскапаў ад 01.12.1594 г.; 2) артыкулы ад 01.06.1595 г.; 3) саборнае пасланне папе ад 12.06.1595 г.; 4) лісты караля і каталіцкіх біскупаў. Праз 6 тыдняў, 23.12.1595 г., адбылася аўдыенцыя ў папы, да якога пасля фармальнай цырымоніі звярнуўся з прамовай Іпацій Пацей. Ад свайго імя і ад імя епіскапаў-уніятаў ён згадзіўся на ўключэнне ў вызнанне веры наступных палажэнняў: Святы Дух зыходзіць і ад Айца, і ад Сына (филиокве); прычашчэнне як на прэсным, так і на кіслым хлебе; догмат аб чысцілішчы; першынство царкоўнай улады Рымскага Папы; згода з усімі пастановамі Трыдэнцкага сабору; эксклюзіўнае права Царквы тлумачыць Святое Пісанне; сем таінстваў (хрышчэнне, мірапамазанне, Еўхарысція, пакаянне, алеепамазанне, інстытут святарства, шлюб) і ўсе каталіцкія абрады, карыснасць індульгенцый; першынство Рымскай царквы над усімі іншымі; асуджэнне схізмы і ерасяў; актыўная прапаганда «ісціннай веры» і інш.

Клімент VIII блаславіў ідэю уніі і яе творцаў. У гэты ж дзень быў складзены пратакол аб цырымоніі, якая адбылася, а ў студзені 1596 г. папа паставіў свой подпіс пад дакументам аб царкоўнай уніі. Папа ўнёс пэўныя карэктывы ва ўніяцкі дагавор, у прыватнасці, ён пакінуў нязменнымі абрады Усходняй царквы, праваслаўны Сімвал веры (зыходжанне Святога Духа толькі ад Айца і інш.).

Рымская дамова выклікала адпаведную рэакцыю і ўзбудзіла новую хвалю антыўніяцкага пратэсту. У адрас Варшаўскага сейма ў сакавіку – маі 1596 г. сталі паступаць шматлікія пратэсты земскіх паслоў з патрабаваннем пазбаўлення ўлады епіскапаў-уніятаў. У іх адзначалася, што унія ёсць акт грубага парушэння свабоды веравызнання, якая прадугледжвалася Варшаўскай канфедэрацыяй 1573 г. Праваслаўных падтрымала пратэстанцкая шляхта. Да антыўніяцкага табару далучыліся два праваслаўныя епіскапы – Балабан і Капысценскі. З такімі ж патрабаваннямі звярталіся да сейма мяшчане Вільні і іншых беларускіх і ўкраінскіх гарадоў.

Трэба адзначыць, што першапачаткова антыўніяцкая барацьба ішла ў законных, прававых межах. Дзеячы антыўніяцкага руху карысталіся сродкамі вуснай і пісьмовай прапаганды, звярталіся да ваявод, сеймаў, караля, судовых інстанцый. Ніякіх эксцэсаў не было зафіксавана. Справа ў тым, што прававая свядомасць беларуска-

ўкраінскага грамадства была даволі высокай. Міжсацыяльныя сувязі ў ВКЛ, як вядома, падтрымліваліся ў асноўным сродкамі права, аб чым сведчаць шматлікія прывілеі, уставы, велікакняжацкія граматы і, нарэшце, Статуты 1529, 1566, 1588 гг.

На шлях парушэння дзеючых прававых норм, і ў першую чаргу на шлях парушэння свабоды веравызнання, якая была зафіксавана ў існуючых прававых дакументах, першым устаў сам урад. Менавіта каралеўская ўлада «з падачы» папскага двара, каталіцкіх і праваслаўных іерархаў уводзіла унію адміністратыўнымі, загаднымі, прымусовымі сродкамі, не ўлічваючы грамадскай думкі і грамадскага настрою, у парушэнне законаў і прававых норм. Як убачым далей, беззаконнасць «вярхоў» адпаведна выклікала беззаконнасць «нізоў».

Уніяцкі сабор у Берасці, які сабраўся па ўказе караля і мітрапаліта [Уния в документах 1997:133–135], адкрыўся 6 кастрычніка 1596 г. На саборы прысутнічалі папскія паслы, прадстаўнікі караля, мітрапаліт, пяць з сямі епіскапаў, прадстаўнікі Каталіцкай царквы, езуіты, у тым ліку Пётр Скарга, дзяржаўныя дзеячы – ваявода Мікалай Крыштоф Радзівіл, канцлер ВКЛ Леў Сапега і іншыя духоўныя і свецкія асобы. Два епіскапы – Гедэон Балабан (епіскап Львоўскі) і Міхаіл Капысценскі (епіскап Перамышльскі) унію не падтрымалі. Аднак амаль пад усімі дакументамі, якія абгрунтоўвалі і санкцыянавалі унію, іх подпісы стаялі, так што фармальна унію падтрымаў увесь беларуска-ўкраінскі епіскапат. Уніяцкі сабор ухваліў рымскую дамову Пацея і Цярлецкага, і, такім чынам, унія была прынята.

8 кастрычніка 1596 г. у «Саборнай грамаце» мітрапаліта Міхаіла Рагозы і епіскапаў была выкладзена асноўная ідэя Берасцейскай уніі. Коратка змест яе ў наступным. У Хрысціянскай царкве павінен быць «един господарь и шафар», які б «о порядку и о всем добром всех абмышлял». Такім гаспадаром «от часов апостольскіх» з'яўляўся Папа Рымскі, «едины потомок Петра святого». Гэта вынікае «з Соборов и правил святых Отец», аб гэтым сведчаць і «наши Словенские писма з Греческих з стародавна преложоные». Гэтага ж правіла прытрымліваліся «Царигородские патриархове, от которых и сия страна Руская веру святую приняла». Хоць грэчаскія патрыярхі «многократне отступовалі» ад згоды, на Фларэнтыйскім саборы 1438 г. Канстанцінопальскі патрыярх Іосіф і цэсар, або імператар, Іаан Палеалог прызналі вяршэнства рымскага першасвя-

тара. Прызнаў прыярытэт папы і мітрапаліт «усяе Русі» Ісідар, а таксама польскі кароль, вялікія князі і іншыя гаспадары, у выніку чаго духавенства «обряду Греческого и Руского» атрымала ўсе вольнасці і прывілеі, «которых церкви католические Римские уживають». Але ж хутка ад «соединения церковного» канстанцінопальскія патрыярхі «отступили, и за такий свой грех отступленья и разорванья единости церковной в моц поганьскую Турецкую впали». Па гэтай прычыне в «краех Руских... много брыдкага святокупства наступило, иж ся ереси розсеяли и всю праве Русь опановали». Дзеля «спасения своего и стада словесного нам от Бога врученого» неабходна аднавіць царкоўнае адзінства пад патранатам Рымскага Папы. Менавіта з гэтай місіяй накіраваліся ў Рым Іпацій Пацей і Кірыл Цярлецкі, якія атрымалі санкцыю рымскага першасвятара на згоду пры ўмове захавання «обрядов и церемоний церквей восточных греческих и Руских». Гэтую згоду і ўхваліў Берасцейскі сабор [Уния в документах 1997:137–139]. На саборы былі адлучаны ад царквы Гедэон Балабан, Міхаіл Капысценскі, архімандрыт Кіева-Пячэрскай лаўры Нікіфар Тур, 9 архімандрытаў, 16 пратапопаў і ўсе іншыя святары, якія не прынялі уніі. Каралю была накіравана просьба адхіліць ад царкоўных пасад усіх тых, хто адмовіўся далучыцца да уніі.

Паралельна з уніяцкім саборам адкрыўся праваслаўны. На саборы побач з праваслаўнымі прысутнічалі пратэстанты. Прычым маршалкам (старшынёй) свецкай супольнасці сабору быў абраны пратэстант Дзям’ян Гулевіч. Паколькі па загадзе ўлад усе цэрквы Брэста былі зачынены, удзельнікі сабраліся ў прыватным доме пратэстанцкага пана Райскага. На саборы прысутнічаў К. Астрожскі з сынам Аляксандрам. Князь прыбыў на сабор з узброеным атрадам і нават з гарматай. Сярод удзельнікаў сабору былі два патрыяршыя экзархі: Канстанцінопальскі – Нікіфар і Александрыйскі – Кірыл Лукарыс, а таксама епіскапы Балабан, Капысценскі і іншыя праваслаўныя святары (больш за 100 чалавек). Шмат было і свецкіх асоб – ваявод, кашталянаў, шляхты, якія прадстаўлялі свае ваяводствы і паветы. Старшынстваваў на агульных пасяджэннях Патрыяршы Экзарх Нікіфар.

Удзельнікі сабораў спрабавалі дамовіцца паміж сабой, але безвынікова. Пётр Скарга меў нават канфідэнцыяльную размову з К. Астрожскім і яго сынам. На прапанову ўніятаў далучыцца да царкоўнага альянсу праваслаўнымі быў дадзены наступны адказ: мы

не супраць уніі з Рымскай царквою, але пры ўмове, што 1) да гэтага хаўрусу далучыцца ўся Усходняя царква; 2) унію блаславяць усходнія патрыярхі; 3) не будуць парушацца існуючыя прававыя акты; 4) паміж праваслаўнымі і каталікамі будуць узгоднены ўсе супярэчнасці адносна догматаў і абрадаў. Няцяжка заўважыць, што гэта была ўніяцкая праграма, у свой час прапанаваная Астрожскім, г. зн. праграма ўніверсальнай уніі.

Праваслаўны сабор адмяніў рэпрэсіўныя пастановы мітрапаліта Рагозы адносна Віленскага брацтва і яго святароў С. Зізанія, Васіля і Герасіма. Былі пазбаўлены сану ўсе епіскапы-ўніяты [Уния в документах 1997:139–140]. Свецкая частка праваслаўнага сабору – шляхта, мяшчане – прынялі рашэнне не падпарадкоўвацца «пастырам-адступнікам». Сабор звярнуўся да караля з просьбай санкцыянаваць яго рашэнне аб імпічменце ўніяцкіх епіскапаў, а на іх месца пасадзіць новых, абраных праваслаўнымі. Ключавымі аргументамі праваслаўнага сабору з'яўляліся: унія рыхтавалася тайна ад народа, групай здраднікаў-архірэяў; яна супярэчыць існуючым прававым актам, з'яўляецца замахам на рэлігійную свабоду; таму праваслаўныя маюць права супраціўляцца яе ўвядзенню ўсімі сродкамі.

Кароль, як адзначалася, стаў цалкам на бок уніятаў, пра што сведчыць яго грамата праваслаўным святарам і міранам ад 15 снежня 1596 г. [Уния в документах 1997:147–150]. Кампрамісу дасягнуць не ўдалося.

Фарсіраванае ўвядзенне уніі з'явілася вялікай палітычнай памылкай урада Рэчы Паспалітай. Урад павінен быў выступіць у якасці дзяржаўнага пасрэдніка паміж уніятамі і праваслаўнымі, прыкласці ўсе намаганні, каб дасягнуць пэўнай згоды. Але ён гэтага не зрабіў, і таму пасля афіцыйнага ўвядзення уніі пачалася грамадская канфрантацыя на мяжы грамадзянскай вайны. Разгарнулася вострая і доўгая, знясільная барацьба паміж прыхільнікамі і праціўнікамі уніі, якая ішла па трох напрамках: па напрамку канстытуцыйным, або прававым (на сейміках і сеймах, а таксама шляхам зваротаў, суплікацый, скарг да караля, апеляцый да судовых устаноў і г. д.); па напрамку публіцыстычна-палемічным, або ідэалагічным і багаслоўска-філасофскім (уніяцкія і антыўніяцкія палемічныя творы, трактоўка багаслоўскіх, рэлігійна-філасофскіх, культурна-палітычных пытанняў і да т. п.); і, нарэшце, па напрамку неканстытуцыйным, або супрацьпраўным (стыхійныя выступленні, дзеянні, парушаючыя існуючае заканадаўства, бунты, пагромы).

Адна з характэрных асаблівасцей гэтай барацьбы – стабільная падтрымка праваслаўных пратэстантамі, якія таксама выступалі за рэлігійную свабоду ў краіне. Найбольш яскравай праявай праваслаўна-пратэстанцкага хаўрусу з'яўляецца Віленская канфедэрацыя 1599 г., пад якой стаяць подпісы самых знатных і ўплывовых беларускіх і ўкраінскіх князёў, паноў, сенатараў, ваявод, кашталянаў, шляхціцаў [Документы 1865:188–196; Белоруссия в эпоху 1960:380–382; Уния в документах 1997:300–307]. Другой асаблівасцю з'яўляецца тое, што гэта барацьба адбывалася ў двухсэнсоўным прававым полі: з аднаго боку, дзейнічалі Варшаўская канфедэрацыя 1573 г. і Статут ВКЛ 1588 г., якія замацоўвалі ў краіне прынцып рэлігійнай свабоды і абаранялі ўсе хрысціянскія веравызнанні (праваслаўнае, каталіцкае і пратэстанцкае) ад уціску і дыскрымінацыі; з другога – дзяржаўна-прававая падтрымка рашэнняў уніяцкага сабору ператварыла праваслаўе ў рэлігію гнаную, у якой, па сутнасці, адымалі права на легальнае існаванне. Тым самым прынцып рэлігійнай свабоды, які фармальна працягваў існаваць і якім абавязаны былі кіравацца дзяржаўныя ўлады, фактычна перакрэсліваўся. Павялічваюцца выпадкі непавагі да закону, узрастаюць неправавыя дзеянні шырокіх сацыяльных груповак – ад мяшчан, сялян, казакоў да шляхты, магнатаў, святароў. Сваімі неправавымі дзеяннямі ў адносінах да антыўніятаў улады Рэчы Паспалітай па сутнасці справакавалі грамадзянскую вайну, сялянска-казацкія паўстанні, г. зн. тое, што сучаснікамі трактавалася як «барацьба Русі супраць Русі».

Трэба адзначыць яшчэ адну характэрную рысу рэлігійна-палітычнай барацьбы канца XVI–XVII ст. – спробы дыскрэдытаваць свайго ідэйнага праціўніка, прадставіць яго агентам замежнай дзяржавы. Так, усходнія патрыярхі, грэчаскія святары і манахі абвяшчаліся ўніяцкімі дзеячамі турэцкімі або маскоўскімі шпіёнамі. Урад пазітыўна рэагаваў на гэтыя беспадстаўныя абвінавачванні. Напрыклад, старшыня праваслаўнага антыўніяцкага сабору ў Берасці, Канстанцінопальскі Патрыяршы Экзарх Нікіфар уладамі Рэчы Паспалітай быў аб'яўлены турэцкім і маскоўскім агентам. Па прыгаворы сенацкага суда ён быў пасаджаны ў Марыенбургскую крэпасць, дзе і памёр. Падобны лёс чакаў і Александрыйскага экзарха, знакамітага грэчаскага вучонага Кірыла Лукарыса, але ён тайна знік з сабору і тым самым пазбег арышту.

Такім чынам, увядзенне уніі пачалося з рэпрэсій. У гарадах праваслаўных пазбаўлялі права займаць пасады ў магістраце, абмяжоўвалі магчымасць займацца гандлем, рамесніцкай дзейнасцю.

Паны-каталікі прымушалі сваіх праваслаўных сялян пераходзіць ва ўніяцтва. Праваслаўныя цэрквы або аддавалі ўніяцкім святарам, або зачынялі, або аддавалі яўрэям-арандатарам, якія адчынялі іх за плату. У такіх умовах праваслаўныя, па сутнасці, былі пазбаўлены магчымасці хрысціць дзяцей, хаваць нябожчыкаў, адпраўляць богаслужэнне. Яны павінны былі звяртацца да ўніяцкіх святароў. Усё гэта вельмі яскрава паказана ў творах беларускіх і ўкраінскіх пісьменнікаў-палемістаў (З. Капысценскі, М. Сматрыцкі, А. Фіпіповіч і інш.), адлюстравана ў шматлікіх дакументах таго часу. Атрымаць права на праваслаўнае святарства можна было толькі за мяжой – у Малдавіі, Валахіі і інш. Пасля смерці Балабана (1607) і Капысценскага (1612) у праваслаўных не засталося ніводнай епархіі.

Яўнае грэбаванне дзеючымі законамі дэманстраваў галоўны архітэктар уніі Іпацій Пацей, які пасля смерці М. Рагозы стаў уніяцкім мітрапалітам (1599 г.). Ён шырока выкарыстоўваў захоп праваслаўных храмаў, выганяў з цэркваў або арыштоўваў праваслаўных святароў, а на іх месца ставіў уніяцкіх папоў; захопліваў праваслаўныя манастыры з іх маёмасцю і нават спрабаваў захапіць цытадэль праваслаўя – Кіева-Пячэрскую лаўру. Пацей вёў жорсткую барацьбу супраць праваслаўных брацтваў, асабліва супраць Віленскага. Ён перадаў уніятам, насуперак існуючым прававаым нормам, асноўны цэнтр беларускага праваслаўя – Траецкі манастыр у Вільні, які належаў Віленскаму праваслаўнаму брацтву, са школай, друкарняй і ўсёй маёмасцю. Як вядома, Віленскае праваслаўнае брацтва вымушана было побач заснаваць новы, Свята-Духаўскі, манастыр, які стаў апорай беларускага антыўніяцкага руху (1605 г.). У рэшце рэшт Пацей дамогся таго, што ўніятам былі перададзены ўсе віленскія праваслаўныя цэрквы, апрача Свята-Духаўскай [Уния в документах 1997:307–311].

Паплечнікам Пацея быў Іосіф (Язэп) Вельямін-Руцкі (1574 – 1637), які нарадзіўся непадалёку ад Навагародка ў маёнтку Рута. Як і Пацей, Вельямін-Руцкі з’яўляўся асобай «на мяжы культур». Яго бацькі былі кальвіністамі. Вучыўся ў Навагародскай арыянскай школе, дзе яго настаўнікам быў вядомы педагог-сацыніянін Ян Ліцыній Намыслоўскі, потым у Віленскай кальвінісцкай школе. Вышэйшую адукацыю атрымаў за мяжой, спачатку ў Пражскім універсітэце, дзе перайшоў у каталіцтва, а потым у Вюрцбургскім універсітэце, дзе атрымаў вучоную ступень доктара філасофіі. Апынуўшыся ў Рыме, Вельямін-Руцкі паступае ў Грэчаскую кале-

гію, якую апякалі езуіты і якая рыхтавала ўніяцкіх місіянераў для праваслаўнага Усходу. Там ён прымае праваслаўе. Пасля вяртання ў 1601 г. на радзіму лёс зводзіць яго з уніяцкім мітрапалітам Пацеем. У 1602 г. па пратэкцыі апошняга Вельямін-Руцкі прызначаецца рэктарам уніяцка-базыльянскай семінарыі ў Вільні. Ён становіцца бліжэйшым паплечнікам Пацея, а потым і спадчыннікам апошняга на мітрапаліцкай кафедры. У сваёй дзейнасці Вельямін-Руцкі ішоў па шляху ўсё большага збліжэння ўніяцтва з каталіцтвам [АВК 8:51, 75– 85; Коялович 1859b Т.2:74; З гісторыі 1996:54–71].

5.5. Талерантнасць у пратэстанцкай рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы

Пратэстанты ў Рэчы Паспалітай (евангелікі) былі прадстаўлены ў межах трох напрамкаў: Евангеліцка-лютэранская (аўгсбургская) царква, Евангеліцка-рэфармацкая (кальвінісцкая) царква і Царква «чэшскіх братоў». Знаходзячыся ў рэчышчы агульнаеўрапейскіх працэсаў, якія адбываліся ў сферы рэлігіі, але перш за ўсё ў сферы думкі, евангеліцкая супольнасць Рэчы Паспалітай выпрацоўвала свае падыходы ў пытаннях узаемаадносін прадстаўнікоў розных веравызнанняў.

Марцін Лютэр, Ульрых Цвінглі, Жан Кальвін і іншыя багасловы заходнееўрапейскай Рэфармацыі акцэнтавалі сутнаснае адрозненне двух вымярэнняў чалавечага быцця: «унутранага чалавека» і «знешняга чалавека». Першае вымярэнне праяўляецца ў асабістых адносінах чалавека і Бога. Другое вымярэнне знаходзіць сваё адлюстраванне ў грамадскіх сувязях і адносінах, якія арганізуюцца і рэгулююцца свецкай уладай.

У той жа час на раннім этапе Рэфармацыі абгрунтоўвалася недапушчальнасць з боку дзяржавы ўмяшання ў сферу рэлігіі, якая адлюстроўвае вымярэнне «ўнутранага чалавека». М. Лютэр дэклараваў наяўнасць мяжы, якую не можа перасягнуць ніякая зямная ўлада: «Свецкае праўленне мае законы, якія распаўсюджваюцца не далей за цела і маёмасць і тое, што з’яўляецца знешнім на зямлі. Над душой жа Бог не можа і не хоча дазволіць уладарыць нікому, акрамя Сябе Самога» [Лютер 1994:146–147]. Веравызнанне, навязанае прымусам, з’яўляецца імітацыяй сапраўднай веры, сведчаннем фармалізацыі і дэградацыі рэлігійнага жыцця. Паводле М. Лютэра, у сферы «ўнутранага чалавека» дзейнічае толькі сіла «духоўнага

мяча»: «Тут павінна змагацца Слова Божае, калі яно ў дадзеным выпадку нічога не вырашыць, то не вырашыць гэтага і свецкая ўлада, нават калі яна напоўніць свет крывёю» [Лютер 1994:147–149, 152]. У сувязі з гэтым адзіным дапушчальным сродкам рэлігійнага навяртання прызнаецца евангелізацыйная дзейнасць. У 1520-я гг. М. Лютэр заклікаў да цярпімасці ў дачыненні не толькі «ерэтыкоў», але таксама мусульман і іўдзеяў.

Жан Кальвін у сваёй галоўнай працы «Настаўленні ў хрысціянскай веры», па сутнасці, таксама пастулюе прынцып свабоды сумлення [Кальвин 1998:294].

Прынцыпы, абвешчаныя рэфарматарамі – аўтаномнае існаванне рэлігійных інстытутаў у дзяржаве; свабода інтэрпрэтацыі Святога Пісання, яго публічнага тлумачэння і абмеркавання ў межах хрысціянскай абшчыны; права і нават абавязак непадпарадкавання дзяржаўнай уладзе ў выпадках яе ўмяшання ў рэлігійныя справы, – утрымлівалі ў сабе прызнанне каштоўнасці рэлігійнай талерантнасці.

Паступова ў працэсе канфесіяналізацыі і інстытуцыяналізацыі пратэстантызму ідэолагі яго асноўных плыняў адмаўляюцца ад прызнання абсалютнай талерантнасці і ўхваляюць выкарыстанне прымусу ў адносінах да іншаверцаў. Так, М. Лютэр, разглядаючы свецкіх пратэстанцкіх князёў як важны фактар распаўсюджання Рэфармацыі ў Германіі, прызнае іх права на арганізацыйны кантроль над захаваннем пануючага веравызнання ў грамадстве. З 1520-х гг. ён заклікае дзяржаўныя ўлады да дэпартацыі прадстаўнікоў іншых веравызнанняў, абгрунтоўвае неабходнасць жорсткіх санкцый у адносінах анабаптыстаў аж да пакарання смерцю [Ogonowski 1958: 153; Völker 1930:81–94]. Пры гэтым свабода веравызнання афіцыйна не адмаўлялася, а інтэрпрэтавалася ў якасці так званай прыватнай свабоды рэлігіі, згодна з якой прадстаўнікі альтэрнатыўных поглядаў мелі права прыватна прытрымлівацца свайго вызнання без яго публічнай дэманстрацыі пры ўмове абавязковага ўдзелу ў кульце пануючай «ісціннай» канфесіі [Ogonowski 1958:123].

Істотная роля свецкай улады ў сістэме рэлігійных адносін акцэнтавалася таксама ў вучэнні швейцарскіх рэфармаваных цэркваў. Ж. Кальвін у сваіх працах, нягледзячы на акцэнтаванне адрозненняў паміж «Царствам Божым» і «зямным урадам», пастулюе права і нават абавязак дзяржаўнай улады ажыццяўляць кантроль у сферы рэлігійных адносін. Сярод яе галоўных абавязкаў

Ж. Кальвін вылучае забеспячэнне таго, каб «ідалапаклонства, парушэнне клятваў, святатацтва, блюзнерства і іншыя заразы ісціннага набажэнства паміж людзьмі не распаўсюджваліся» [Calvinus 1599:4]. Фактычна, дадзеныя тэзісы азначалі неабходнасць замацавання рэфармацкага веравызнання ў якасці пануючага і выкарыстанне сродкаў прымусу ў дачыненні да іншаверцаў. Пры гэтым права вызначэння таго, якое вучэнне з'яўляецца ерэтычным, надавалася рэфармацкай Царкве. Дзяржаўная ўлада павінна выкарыстоўваць адпаведныя сродкі ў сферы рэлігійнага, а таксама маральнага і сацыяльнага жыцця, абапіраючыся на рашэнні Царквы [Lehman 1937:293].

Ж. Кальвін у 1554 г. сфармуляваў некалькі тэзісаў, накіраваных супраць рэлігійнай цярпімасці:

цярпімасць адносна «ерасі» раўназначна прызнанню таго, што ў ёй могуць быць засяроджаны элементы ісціны, што немагчыма;

цярпімасць адносна «ерасі» ставіць пад сумненне аўтарытэт рэлігіі;

цярпімасць адносна «ерасі» зневажае гонар Бога [Ogonowski 1958:189–190].

Разам з тым Ж. Кальвін узняў пытанне пра адносіны да дзяржаўнай улады, якая не выконвае абавязкаў у справе дапамогі «ісціннаму» веравучэнню. Падобная ўлада абвяшчаецца тыраніяй, якая дапускаецца Богам у якасці пакарання за грахі. Ускосна прызнавалася магчымасць непадпарадкавання такой уладзе, аднак аб яго форме не давалася ніякіх канкрэтных указанняў. Галоўным матывам выступіў зварот да правідэнцыяльнага ўмяшання Бога: «… (Бог) з народа або са слуг сваіх абірае некаторых мсціцеляў і загадвае ім, каб пакаралі дрэнную ўладу і вызвалілі з-пад уціску прыгнечаны народ …» [Calvinus 1599:29]. Дадзеная ідэя ў далейшым была развіта французскімі гугенотамі, якія абгрунтоўвалі права на ўзброенае супраціўленне і забойства манарха ў тым выпадку, калі той парушае Боскае права.

У вызнанні веры швейцарскіх рэфармацкіх цэркваў «Гельветыцкая канфесія», напісаным лідарам цюрыхскіх рэфарматараў Генрыхам Булінгерам і выдадзеным у 1566 г., у главе 30 «Аб уладзе» аналізуюцца ўзаемаадносіны дзяржавы і рэлігійных інстытутаў. Разам з абгрунтаваннем аўтарытэту дзяржаўнай улады ў дадзеным дакуменце робіцца націск на яе абавязкі, галоўным сярод якіх абвяшчалася захаванне грамадскага спакою. Аднак выкананне

дадзенай функцыі было магчымым толькі для «пабожнай» і «богабаязнай» улады, якая «распаўсюджвае Боскую ісціну і яе запаветы», «вынішчае і выкараняе фальшывыя набажэнствы і ідалапаклонства». Функцыямі дзяржаўнай улады абвяшчаліся таксама абарона «ісціннай» Царквы, барацьба з «ерэтыкамі (канкрэтныя метады іх пакарання ў тэксце «Канфесіі» не змяшчаюцца). Аб адносінах да ўлады, якая не з'яўляецца «пабожнай», у дакуменце таксама не ўзгадваецца [Confessio 1903:220–221; Das zweite helvetische 1967:136–137].

Такім чынам, у заходнееўрапейскай пратэстанцкай думцы да сярэдзіны XVI ст. адбываецца як прызнанне каштоўнасці рэлігійнай цярпімасці, так і пастуляванне неабходнасці ўмяшання дзяржаўнай улады ў сферу рэлігійных адносін з мэтай умацавання ўласнай канфесіі.

Выпрацаваныя ў дыскурсе заходнееўрапейскай Рэфармацыі падыходы да праблемы талерантнасці былі запазычаныя прадстаўнікамі пратэстанцкай думкі Вялікага Княства Літоўскага і Польскага Каралеўства, з улікам, аднак, той сацыяльна-палітычнай і сацыяльна-культурнай сітуацыі, якая склалася ў Рэчы Паспалітай у другой палове XVI – першай палове XVII ст.

У эвалюцыі падыходаў да праблемы талерантнасці ў пратэстанцкай рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы XVI–XVII стст. можна вылучыць два асноўныя этапы:

1) 1540-я гг. – 1573 г.;

2) 1573 г. – сярэдзіна XVII ст.

Спецыфіку першага этапу вызначаюць наступныя рысы: адсутнасць вызначанага прававым шляхам статусу рэфармацыйных супольнасцей у ВКЛ і Польшчы; працэс хуткага далучэння да Рэфармацыі буйных магнатаў і шляхты; фактычная талерантнасць у адносінах да рэфармацыйнай шляхты; незавершанасць працэсаў канфесіяналізацыі і неакрэсленасць узаемаадносін паміж асобнымі рэфармацыйнымі групамі; шырокая грамадская дыскусія наконт плана склікання нацыянальнага сабору ва ўмовах крызісу Каталіцкай царквы. Пратэстанты імкнуліся выкарыстаць падобныя планы ў якасці інструмента агульнадзяржаўнай Рэфармацыі. У сувязі з гэтым распрацоўваліся праекты будучай «нацыянальнай канфесіі». Важную ролю ў фарміраванні пратэстанцкага падыходу мела ў гэты перыяд таксама шляхецкая ідэалогія, у межах якой свабода веравызнання разглядалася як адмысловы станавы прывілей.

Адносіны да праблемы талерантнасці ў пратэстанцкай думцы дадзенага перыяду адлюстраваны ў дзвюх асноўных формах:

1) сеймавыя праекты і выступленні прадстаўнікоў пратэстанцкай шляхты;

2) тэалагічныя працы.

Евангеліцкая шляхта ўпершыню выказвае свае патрабаванні ў сферы рэлігіі на каронным сейме 1548 г. Рашэннем кароннага сейма 1552 г. у выніку энергічных дзеянняў шляхты было абвешчана прыпыненне права, якое абавязвала дзяржаўныхураднікаў прыводзіць у выкананне пастановы духоўных каталіцкіх судоў аб справах «ерасі». На Пётркаўскім каронным сейме 1562–1563 гг. дадзенае права было цалкам скасавана. У ВКЛ права духоўнага каталіцкага суда перадаваць выкананне сваіх рашэнняў паводле пытанняў «ерасі» ў дзяржаўныя ўстановы фармальна існавала, але на практыцы амаль не выкарыстоўвалася. Паводле Віленскага прывілея 1563 г. адбылося палітычнае ўраўнаванне ў правах усёй хрысціянскай шляхты. На каронным сейме 1555 г. кароль пагадзіўся на захаванне фактычнай талерантнасці ў дзяржаве «да склікання сабору».

Галоўнымі ідэямі сеймавых праектаў прадстаўнікоў евангеліцкай шляхты былі наступныя:

Ідэя размежавання функцый дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў пры перавазе дзяржаўнай улады; прыярытэт дзяржаўнага права перад асобным царкоўным заканадаўствам. На каронным сейме 1555 г. паслы сцвярджалі, што права асуджэння шляхціца на смерць і пазбаўленне гонару належыць выключна каралеўскаму суду, які ажыццяўляецца на сейме, у тым ліку па справах рэлігійных злачынстваў [Dzienniki 1869:11–12].

Ідэя несумяшчальнасці асобных правоў каталіцкага духавенства з агульнадзяржаўным заканадаўствам. У найбольш радыкальнай форме дадзены тэзіс быў рэпрэзентаваны ў праекце выдалення каталіцкіх біскупаў з Сената на каронным сейме 1558 г. Галоўным аргументам пры гэтым выступала ўказанне на тое, што духавенства, прызнаючы сваім кіраўніком Рымскага Папу, абараняе замежныя, а не ўнутрыдзяржаўныя інтарэсы [Dzienniki 1869:195–207].

Ідэя «свабоды пропаведзі Слова Божага», пад чым фактычна разумелася талерантнасць ў дачыненні розных ідэйных плыняў у межах хрысціянства. Упершыню дадзены лозунг з’яўляецца на каронным сейме 1548 г. [Zakrzewski 1870:246]. Разам з тым па меры

ўзмацнення рэфармацыйнага руху выяўляўся сітуацыйны характар дадзенага патрабавання. На Парчоўскім каронным сейме 1564 г. евангеліцкая шляхта выступае з ініцыятывай выгнання антытрынітарыяў за межы краіны, указваючы на магчымыя небяспечныя сацыяльныя вынікі іх вучэння.

Характэрнай рысай пратэстанцкай сеймавай думкі выступае яе станавая скіраванасць. На каронным сейме 1555 г. евангеліцкая шляхта прапаноўвала замацаваць за ўласнікамі ў прыватных уладаннях права ўстанаўлення набажэнства ў царкоўных будынках паводле ўласнага выбару пры захаванні прыватнай свабоды веравызнання, што азначала, па сутнасці, рэалізацыю прынцыпу «чыя ўлада, таго і рэлігія» [Dzienniki 1869:15–16]. На сейме 1556–1557 гг. палажэнні Аўгсбургскага рэлігійнага міру ў Германіі падаваліся з боку пратэстантаў як узор вырашэння міжканфесійных канфліктаў [Diariusz 1939:30]. Яшчэ адной характэрнай рысай сеймавай думкі з'яўляецца кампраміснасць, абумоўленая сацыяльна-палітычнымі фактарамі, і апрыёрнае ўказанне на часовасць прапанаваных праектаў, «да склікання сабору».

Некалькі інакш праблема талерантнасці разглядалася ў тэалагічных творах на раннім этапе Рэфармацыі. Да ліку буйнейшых пратэстанцкіх тэолагаў гэтага перыяду трэба залічыць такіх асоб, як Ян Секлюцыян, Ян Ласкі, Якуб Пшылускі, Мікалай Радзівіл Чорны, Марцін Кравіцкі, Станіслаў Лютамірскі, Станіслаў Сарніцкі, Якуб Немаеўскі.

У 1550–1560-я гг. у пратэстанцкай тэалагічнай думцы пераважала наступальная рыторыка. У яе аснове знаходзілася перакананасць у абсалютнай ісціннасці рэфармацыйнага вучэння, якое цалкам адпавядае Святому Пісанню і аднаўляе традыцыі апостальскай Царквы, дэфармаваныя ў сярэднявечным каталіцызме. Адпаведна іншыя вучэнні абвяшчаюцца «ерэтычнымі». Асноўнымі аб'ектамі нецярпімасці станавіліся каталікі і антытрынітарыі. Гучалі суровыя інвектывы ў адрас Рымскага Папы. Шырока выкарыстоўвалася распаўсюджанае ў заходнееўрапейскім пратэстантызме параўнанне папы з Антыхрыстам. Увядзенне «навінак» антытрынітарыяў разглядаецца як працяг каталіцкага адступніцтва ад вучэння апостальскай Царквы.

Для тэалагічнай думкі характэрна акцэнтаванне аўтарытэту дзяржаўнай улады, што вынікае з яе Боскага паходжання. Пад-

крэсліваўся абавязак падданых падпарадкоўвацца ўсім распараджэнням свецкай улады, акрамя тых, якія супярэчаць Святому Пісанню [Confessio 1563:90–94; Krowicki 1560:[8]; Lutomirski 1566: d3–d4; Lehman 1937:293–296].

Разам з тым канстатавалася права і неабходнасць дзяржаўнай уладзе выкарыстоўваць механізмы прымусу для ўсталявання ў грамадстве «ісціннай рэлігіі». Аўтары розных тэалагічных твораў заклікалі караля да прыняцця «ісціннай, апостальскай» веры і да захвочвання да яе падданых. Абавязкам манарха абвяшчалася выкараненне «фальшывых культаў», пад чым разумелася іншаверства [Dwa listy 1905:22, 32; Krowicki 1969:9–13; Wawrzyniec 1559:przedm.]. Я. Пшылускі лічыў неабходным захаванне карных санкцый у дачыненні да «сапраўдных ерэтыкоў», якія павінна выкарыстоўваць свецкая ўлада [Sobociński 1971:209].

У тэалагічных творах рабіліся спробы функцыянальнага размежавання духоўнай і свецкай улады. На погляд кальвінісцкага дзеяча, які затым далучыўся да антытрынітарызму, Марціна Кравіцкага, функцыі рэлігійных інстытутаў павінны абмяжоўвацца сферай духоўнага навучання; у той жа час устанаўленне асноўных правіл, якія рэгулююць грамадскае жыццё, у тым ліку ў рэлігійнай сферы, з'яўляецца прэрагатывай дзяржавы [Krowicki 1969:11–12; Krowicki 1560:[4]]. Разам з заклікамі да манарха важную ролю мелі звароты да ўплывовых польскіх і велікакняжацкіх магнатаў з мэтай схіліць іх да правядзення агульнадзяржаўнай Рэфармацыі. Так, кальвінісцкі прапаведнік В. Дыскордыя звяртаецца з падобным зваротам да віленскага ваяводы і канцлера ВКЛ Мікалая Радзівіла Чорнага, параўноўваючы яго з апосталам або «другім Карнэліем» [Wawrzyniec 1559:przedm.].

У 1564 г. пратэстанцкая шляхта выступіла на сейме з ініцыятывай выгнання антытрынітарыяў за межы краіны, указваючы на магчымыя небяспечныя сацыяльныя вынікі іх вучэння. У кантэксце дадзенага праекта С. Сарніцкі заклікаў караля абараніць рэфармаваны збор ад «вельмі шкодных памылак і ерасяў Джэнцілевых (Джэнціле – адзін з ідэолагаў італьянскага антытрынітарызму, які некаторы час знаходзіўся ў Польшчы. – *І. Б.*)» [Sarnicki 1564:a2]. На сінодах рэкамендавалася, як правіла, выхаванне ў пратэстанцкім духу дзяцей іншаверцаў, якія былі падданымі пратэстанцкай шляхты.

Найбольш канцэнтравана ідэя правядзення Рэфармацыі з дапамогай дзяржаўнай улады рэпрэзентавана ў творчасці найбуйнейшага польскага евангеліцкага тэолага Яна Ласкага. У лістах да караля, Сената і шляхты Польскага Каралеўства ён заклікае пануючыя станы да падтрымкі Рэфармацыі. Разам з лістамі Я. Ласкі прапануе праект царкоўнай рэформы ў творы «Форма і парадак царкоўнага ўладкавання». Ён адкрыта абвяшчае, што лічыць галоўнай мэтай рэфармацыйнага руху «знішчэнне ў краі антыхрыставай тыраніі і адбудову ў ім Царства Хрыстовага з яго вучэннем» [Łaski 2004:50]. Разам з тым у лістах да Сената і шляхты выказваюцца негатыўныя адносіны да стыхійнага характару шляхецкай Рэфармацыі, «поўнай свабоды» ў справах веры, якая нясе пагрозу «ісціне» [Łaski 2004: 75–78, 84–88]. Рэфармацыя, на думку Я. Ласкага, павінна набыць арганізаваны характар на аснове адзінага веравызнання і культу, што магчыма толькі пры яе агульнадзяржаўнай рэалізацыі. Мадэль узаемаадносін свецкай і духоўнай улады польскага рэфарматара грунтуецца на ідэях заходнееўрапейскіх рэфармацыйных тэолагаў і прадугледжвае цеснае ўзаемадзеянне «мяча палітычнага» і «мяча духоўнага». Свецкая ўлада выступае гарантам парадку і пабожнасці ў царкве, нясе адказнасць за распаўсюджанне ў дзяржаве «ісціннай веры» і ліквідацыю «ідалапаклонства». Духоўная ўлада павінна папярэджваць кіраўнікоў дзяржавы, каб тыя не выкарыстоўвалі сваю ўладу па-за межамі ўстаноўленай кампетэнцыі і не дзейнічалі якім-небудзь чынам на шкоду «ісціннай пабожнасці» і «ісціннага боскага культу» [Kowalska 1969:41]. Разам з тым аб адносінах да свецкай улады, якая перашкаджае «ісціннай веры», у творах Я. Ласкага, як і іншых прадстаўнікоў пратэстанцкай думкі ў ВКЛ і Польшчы ў ранні перыяд Рэфармацыі, не ўзгадваецца.

Некалькі адрознівалася ў гэтым плане толькі пазіцыя «чэшскіх братоў». Яны не з’яўляліся прыхільнікамі актыўнага ўмяшання свецкай улады ў сферу рэлігіі і былі задаволены захаваннем фактычнай талерантнасці ў дзяржаве. Так, на калёквіуме ў Бужаніне, арганізаваным 16 чэрвеня 1561 г. з сумесным удзелам кальвіністаў і «чэшскіх братоў», апошнія асудзілі прымусовае навяртанне на веру і закрыццё каталіцкіх культавых будынкаў, абаранялі прынцып добраахвотнага прыняцця веры [Akta synodów T.2 1972:101, 104]. У тэксце «Канфесіі чэшскіх братоў», якая была складзена ў 1535 г., а ў 1563 г. выдадзена ў Кракаве на польскай мове з пасвя-

чэннем каралю Жыгімонту II Аўгусту ў раздзеле «Аб уладзе або пануючых гэтага свету» акцэнт робіцца на абгрунтаванні аўтарытэту дзяржавы і неабходнасці падпарадкавання падданых любой уладзе, акрамя выпадкаў разыходжання распараджэнняў улады з Боскай воляй [Confessio 1563:90–94]. Аб ролі дзяржаўнай улады ў рэлігійным жыцці не ўзгадваецца.

Напрыканцы 1560-х гг. ва ўмовах фарміравання контррэфармацыйнага руху пратэстанты ажыццяўляюць намаганні, накіраваныя на кансалідацыю розных евангеліцкіх напрамкаў у Рэчы Паспалітай. 9–15 красавіка 1570 г. у Сандаміры адбыўся аб’яднаны сінод лютэран, кальвіністаў і «чэшскіх братоў» з Польскага Каралеўства і Вялікага Княства Літоўскага. Малапольскія кальвіністы спрабавалі зацвердзіць у якасці агульнапратэстанцкай веравызнаўчай дактрыны на гэтым сінодзе «Сандамірскую канфесію», якая ўяўляла з сябе перакладзеную на польскую мову і некалькі падрэдагаваную «Гельвецкую канфесію». Аднак з-за супраціўлення лютэран «Сандамірская канфесія» не была ўхвалена; сінод абмежаваўся дэкларацыяй палітычнага саюзу паміж трыма пратэстанцкімі плынямі.

Між тым тэкст «Сандамірскай канфесіі» можна разглядаць як апошнюю спробу пратэстанцкіх супольнасцей ініцыяваць склікання «нацыянальнага сабору» з мэтай правядзення агульнадзяржаўнай Рэфармацыі ў Рэчы Паспалітай. Паводле пытання рэлігійнай талерантнасці ў «Сандамірскай канфесіі» паўтараюцца тэзісы Г. Булінгера аб тым, што свецкая ўлада можа эфектыўна выконваць свае функцыі толькі ў тым выпадку, калі яна з’яўляецца «пабожнай», выкарыстоўвае свае механізмы для распаўсюджання і забеспячэння пануючага прававога статусу «ісціннай веры». «Пабожнасць» дзяржаўнай улады бачыцца таксама ў барацьбе з «фальшывымі культамі» і «ідалапаклонствам» і пакаранні «ерэтыкоў» і «блюзнерцаў» як дзяржаўных злачынцаў [Konfesja Sandomierska 1995:236–238]. Аб практычных метадах барацьбы з іншаверцамі, а таксама аб адносінах да ўлады, якая не можа лічыцца «пабожнай», у разглядаемым тэксце, як і ў «Гельвецкай канфесіі», няма ўказанняў.

У разглядаемай канкрэтна-гістарычнай сітуацыі польскія і вялікакняжацкія пратэстанты не мелі сіл для рэалізацыі сваіх сацыяльна-палітычных планаў. Прапанаваны пратэстанцкімі пасламі на сейме 1570 г. праект «Спосаб пагаднення паміж духоўным і свецкім станамі», галоўнымі элементамі якога выступалі свабода

веравызнання для прадстаўнікоў рэфармацыйных плыняў, аб'яднаных Сандамірскай уніяй, незалежна ад станавай прыналежнасці; права шляхты на ўвядзенне ў сваіх уладаннях рэлігіі паводле ўласнага выбару, не быў ухвалены на сейме [Pirożyński 1972:33–35; Śmietana 1915:284–288].

Такім чынам, можна вылучыць асноўныя ідэі, якія характарызуюць канцэптуальны падыход да праблемы талерантнасці ў пратэстанцкай думцы на раннім этапе Рэфармацыі:

1) акцэнтаванне тэалагічнай нецярпімасці ў адносінах да іншаверцаў;

2) пастуляванне права дзяржаўнай улады на ўстанаўленне афіцыйнай канфесіі;

3) абгрунтаванне права дзяржаўнай улады выкарыстоўваць інструменты прымусу для ліквідацыі вучэнняў і культаў, якія супярэчаць евангеліцкаму веравызнанню.

Можна зрабіць выснову аб тым, што ў цэлым сеймавыя пратэстанцкія праекты «свабоды веры» могуць разглядацца як часовая праграма-мінімум, у той час як праграмай-максімум выступае прыняцце пратэстанцкай канфесіі ў якасці афіцыйнай. На дадзены факт адкрыта ўказваў М. Кравіцкі [Krowicki 1969:16–17]. Гэта сведчыць пра выключна інструментальнае разуменне талерантнасці ў дадзены перыяд, што было характэрна для большасці пратэстанцкіх супольнасцей Еўропы.

На працягу апошняй трэці XVI і першай паловы XVII ст. адбываецца паступовае аслабленне пазіцый пратэстантызму ў грамадска-палітычным і культурным жыцці Рэчы Паспалітай. У той жа час грамадзянскія і палітычныя правы пратэстанцкай шляхты атрымліваюць юрыдычную абарону ў акце Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. Адпаведна адбываецца трансфармацыя падыходу да праблемы талерантнасці ў напрамку абвяшчэння каштоўнасці рэлігійнай цярпімасці. Істотным фактарам пры гэтым выступаюць сумесныя дзеянні кальвіністаў, лютэран, «чэшскіх братоў» з антытрынітарыямі, а з сярэдзіны 1590-х гг. і з праваслаўнымі супраць наступу контррэфармацыйнага каталіцызму ў парламенцкіх і судовых установах Рэчы Паспалітай. Абарона Варшаўскай канфедэрацыі і барацьба за забеспячэнне гарантый яе функцыянавання становяцца асноўнай тэмай шматлікіх ананімных твораў, якія паўсталі ў пратэстанцкіх колах у апошняй чвэрці XVI – пачатку XVII ст. Да іх тэматычна дапасуюцца тэалагічныя працы Эразма Глічне-

ра, Гжэгажа з Жарноўца, Андрэя Волана, Крыштофа Краіньскага, Паўла Гілёўскага, Анджэя Пражмоўскага. Акрамя таго, праблема талерантнасці знаходзіць адлюстраванне ў актах сінодаў рэфармацыйных канфесій.

Пры вырашэнні праблемы талерантнасці выкарыстоўваліся тры галоўныя аспекты: легітымісцкі (прававы), палітыка-прагматычны і маральна-рэлігійны.

У межах легітымісцкага аспекту акцэнтуюцца спасылкі на прававыя акты Рэчы Паспалітай, якія заканадаўча гарантавалі рэлігійную цярпімасць, важнейшым з якіх з'яўляецца акт Варшаўскай канфедэрацыі, пацверджаны каралеўскімі прысягамі. Дадзенаму акту надаецца асаблівае значэнне як выніку грунтоўных рэформ, праведзеных ва ўмовах шляхецкай дэмакратыі. Спасылкамі на аўтарытэт Варшаўскай канфедэрацыі пратэстанцкія аўтары адмаўляюць юрыдычную правамоцнасць сярэднявечных пастаноў каралёў і вялікіх князёў, якія ўстанаўлівалі панаванне каталіцызму [Obrona 1974:270; Oliwka 1974:337–338; Przestroga 1974:324–325; Respons w porywczą ... 1974:228–229]. Вялікую ролю ў сістэме тэарэтычнай аргументацыі ідэй рэлігійнай талерантнасці меў палітыка-прагматычны аспект. Рэлігійная нецярпімасць разглядаецца як крыніца сацыяльных канфліктаў, у тым ліку грамадзянскіх войнаў. Рэлігійны мір абвяшчаецца меншым злом у параўнанні з канфрантацыяй, якая прыводзіць да вайны, а адпаведна распальвання жорсткасці, падзення нораваў і іншых негатыўных наступстваў. У якасці прыкладу прыводзяцца рэлігійныя войны ў Францыі і Нідэрландах і іх разбуральныя вынікі [Oliwka 1974:355–357; Zbiór wileński ... 1978:156].

Вытокі заключэння «канфедэрацый» накшталт Варшаўскай угледаюцца яшчэ ў біблейскіх пагадненнях патрыярхаў з суседнімі народамі. Э. Глічнер праводзіць паралелі паміж «канфедэрацыяй» рымскага імператара Канстанціна (Медыяланскі эдыкт 313 г.) і Варшаўскай канфедэрацыяй [Gliczner 1598:17–27]. Рабіліся спасылкі таксама на прыклады заключэння рэлігійнага міру ў больш блізкія часы. Галоўнай мэтай падобных гістарычных экскурсаў з'яўляецца доказ таго, што «канфедэрацыя» з'яўляецца ўмовай і фактарам грамадскага міру і дабрабыту, а адрозненні ў рэлігіі не абавязкова выклікаюць варожыя ўзаемаадносіны.

Значную ролю мела ўказанне на свабоду веравызнання як на асаблівы шляхецкі прывілей, які быў адным з галоўных паказчыкаў

спецыфікі статусу пануючага стану ў Рэчы Паспалітай. Крытыка Варшаўскай канфедэрацыі разглядалася як замах на асновы дзяржаўна-прававога ладу, пагроза ўстанаўлення абсалютызму. Паступова ў пратэстанцкай літаратуры ствараецца вобраз Рэчы Паспалітай як апірышча міру і свабоды ў Еўропе, гарантам чаго выступае ў першую чаргу акт Варшаўскай канфедэрацыі [Niemojewski 1572:15; Respons w porywczą ... 1974:227,236]. Пры гэтым часам нават унікальнасць шляхецкай дэмакратыі ў Рэчы Паспалітай, якая прадугледжвае свабоду веравызнання для шляхты, супрацьпастаўляецца нецярпімасці ў некаторых пратэстанцкіх дзяржавах: «... Абарані нас, Божа, ад такой няволі, бо мы не ў Жэневе ці ў Англіі, а ў вольнай Польшчы» [Przestroga 1974:323]. Контррэфармацыйны рух разглядаецца як іншаземная агентура ўнутры дзяржавы, якая ставіць сваёй мэтай разбурэнне асноў грамадска-палітычнага ладу згодна з інтарэсамі папства. Езуіты абвінавачваюцца ў распальванні сацыяльнай напружанасці, дэструктыўнай прапагандысцкай дзейнасці, палітычнай беспрынцыпнасці [Niemojewski 1572:31–32, 36–43; Obrona 1974:282–283; Respons w porywczą ... 1974:219–225, 239, 242]. У супрацьвагу гэтаму падкрэсліваецца лаяльнасць пратэстанцкіх супольнасцей адносна свецкай улады, а таксама шчырасць імкнення да міжканфесійнага міру [Anonim 1979:488; Grzegorz z Żarnowca 1864:28–31; Niemojewski 1572: 722–731; Obrona 1974:287; Przestroga 1974:326–327; Respons w porywczą ... 1974:233,249].

У якасці прагматычнага аргумента на карысць талерантнасці акцэнтуецца спецыфіка сумлення як духоўнага феномена. У працы «Абарона супраць працэсу канфедэрацыі» даводзіцца, што рэлігійны прымус можа прывесці толькі да знешняга канфармізму, але не здольны змяніць сутнасць рэлігійных перакананняў. На думку аўтара твора, калі не ўдаецца пераканаць людзей у ісціннасці пэўных ідэй мірным шляхам, «дарэмна чыніш гвалт, толькі заб'еш і зняволіш цела, а душу і розум найменш» [Obrona 1974:275].

Супярэчлівым выступае разгляд маральна-рэлігійнага аспекту праблемы талерантнасці. З аднаго боку, падкрэсліваецца наяўнасць абсалютна ісціннага рэлігійнага вучэння, што не можа быць аспрэчана, і, адпаведна, неабходнасць супрацьдзеяння іншым вучэнням; з другога, у духу раннерэфармацыйнай традыцыі даводзіцца супярэчнасць новазапаветнага этычнага вучэння і выка-

рыстання гвалту ў сферы сумлення. Галоўнай задачай выступае абвяржэнне ярлыка «ерэтыкоў», які надала пратэстантам контррэфармацыйная прапаганда. Акцэнтуецца ўвага на артадаксальнасці евангеліцкіх вучэнняў, іх згодзе з асноўнымі пастулатамі, прынятымі Хрысціянскай царквой у перыяд першых Усяленскіх сабораў. Паводле П. Гілёўскага, «евангелікі з'яўляюцца Царквой Божай, святой, усеагульнай, апостальскай ...» [Gilowski B. m. dr.:44].

Разуменне паняцця ерасі захоўвае традыцыйныя рысы, разглядаецца як богаадступніцтва. Якуб Немаеўскі вызначае ерась як фальшывую інтэрпрэтацыю Святога Пісання і адступніцтва ад вучэння апостальскай Царквы [Niemojewski 1572:73–84]. Мэтазгоднасць самой з'явы праследу «ератыкоў» як такой не адмаўлялася. Аўтар «Абароны міру …» заяўляў, што ніякім чынам не адмаўляе неабходнасці карных санкцый адносна «сапраўднай ерасі». Спасылаючыся на выказванні швейцарскага тэолага Т. Безы, ён падкрэслівае недапушчальнасць пакланення Богу «адвольным спосабам» [Anonim 1979:488–489]. Ананімны аўтар «Рэспонсу …» заяўляў: «Не рабіць паблажак, а караць трэба ерасі і ерэтыкоў» [Respons w porywczą ... 1974:225].

Разам з тым рэпрэзентуецца ідэя аб дапушчальнасці ў барацьбе з «ерэтыкамі» толькі «духоўнага мяча», які азначае выключэнне тых, хто адступіў ад вучэння збору, з хрысціянскай абшчыны, і спыненне кантактаў з імі з боку добрых хрысціян. Тым самым «духоўны меч» супрацьпастаўляўся «мячу матэрыяльнаму, урадаваму», пад якім разумелася выкарыстанне фізічнага насілля. Механізм дзеяння «духоўнага мяча» ілюструецца ў працы «Аліўка, якая нясе мір»: «... калі (ерэтыкі) нагэтулькі моцныя, што іх нельга пакараць, не падвяргаючыся небяспецы, устрымайся ад сілы, бо найперш павінен перамагчы іх у полі, каб потым абвінаваціць. Калі акажуцца слабыя, то перадусім укажы ім на іх памылкі і аддзялі ад рэшты грамадзян для таго, каб яны не маглі губіць іншых, а не для таго, каб іх пагубіць» [Oliwka 1974:351]. У гэтым кантэксце тлумачыцца тэзіс аб тым, што Варшаўская канфедэрацыя не заахвочвае беспакаранасць «ерасяў», паколькі не ліквідуе дзейнасць «духоўнага мяча» [Obrona 1974:276]. У пацвярджэнне прыярытэту «духоўнага мяча» ўказваюцца евангельскія патрабаванні любові да ворагаў, прыклады талерантных адносін да іншадумцаў з боку Хрыста і апосталаў. Найбольш

радыкальную пазіцыю рэпрэзентаваў рэфармацкі дзеяч з Торуня Ульрык Шобер, які ўказваў на прыярытэт хрысціянскай любові да тых, хто памыляецца. На яго думку, калі тэолагі пэўнай канфесіі ўпэўненыя ў сваёй дасканаласці, «а іншыя нячыстыя і заплямленыя, ці не было б абавязкам змыць той бруд і прывесці іх да сапраўднай чысціні» [O przyczynach ... 1974:299–302].

Другім аргументам у маральна-рэлігійным аспекце з'яўляецца зварот да тэорыі прэдэстынацыі. Падзел людзей на «верных» і «няверных» разглядаецца як Боскае ўстанаўленне, якое недаступнае разуменню чалавечага розуму, а спробы яго карэкцыі шляхам знішчэння «няверных» выступаюць як бунт супраць Бога. У сувязі з гэтым шырока выкарыстоўвалася прыпавесць аб пшаніцы і куколі, якая інтэрпрэтавалася такім чынам, што «справа знішчэння куколя» пакідалася на Боскае вырашэнне да Страшнага суда [Gliczner 1598:15; Grzegorz z Żarnowca 1864:109; Krótki respons 1974:384–385; Obrona 1974:281; Oliwka 1974:350].

У пратэстанцкіх працах апошняй трэці XVI ст. каталіцызм характарызаваўся пераважна як «ерась» і «ідалапаклонства» [Gilowski B. m. dr.:19, 47; Gliczner 1598: k.34, 68, 76; Grzegorz z Żarnowca 1864:108; Prażmowski 1585:10–22]. Нярэдка каталікі параўноўваліся з «фальшывымі прарокамі», якіх прадпісана караць у Старым Запавеце [Oliwka 1974:353; Prażmowski 1585:4]. Адназначна ерэтычным лічылася вучэнне «Польскіх і Літоўскіх братоў». У пастановах сінодаў кальвіністаў і «чэшскіх братоў» рэцэптавалася захоўваць мір з «новахрышчэнцамі», але не падтрымліваць з імі цесных адносін. Звяртаючыся да пратэстанцкай шляхты, прадпісвалася не дапускаць каталіцкае духавенства ў прыватныя ўладанні. У той жа час рэкамендавалася цярпімасць у дачыненні да прыватнага каталіцкага набажэнства, падкрэсліваючы, што «ўжыванне набажэнства паводле веры ёсць дар Божы» [Akta synodów T.3 1983:1; Akta synodów T.4 1997:46–47]. Аднак з канца XVI ст. рэфармацыйныя ідэолагі, нягледзячы на абвінавачванні Каталіцкай царквы ў дэфармацыі хрысціянскага вучэння, не абвяшчалі каталіцызм непасрэдна ерассю, што было выклікана ўзмацненнем пазіцый контррэфармацыйнага руху. Робяцца спробы вылучыць агульнае ў каталіцкім і рэфармацыйным вучэннях [Anonim 1979:477, 480–481; Zbiór wileński ... 1978:150–151,160].

Сацыяльна-палітычныя абставіны першай паловы XVII ст., якія спрыялі пагаршэнню становішча ўсіх «дысідэнтаў», вызна-

чылі пераарыентацыю ў адносінах да «Польскіх і Літоўскіх братоў»: з аднаго боку, захаванне тэалагічнай нецярпімасці да іх як да «ерэтыкоў», з другога – палітычны саюз у мэтах барацьбы з Контррэфармацыяй. Так, калі ў «Рэспонсе» (1592 г.) артыкулюецца адмежаванне ад якога-небудзь супрацоўніцтва з антытрынітарыямі, то ўжо ў «Кароткім рэспонсе на Дыскурс супраць канфедэрацыі» (1607 г.) указваецца на неабходнасць саюзу ўсіх «дысідэнцкіх» груп для абароны заканадаўча акрэсленых правоў і свабод [Krótki respons ... 1974:386; Respons w porywczą ... 1974:236].

На элекцыйным сейме 1632 г. евангеліцкая шляхта на чале з Крыштофам Радзівілам не дапусціла прыняцця складзенага каталіцкім духавенствам праекта «Маніфестацыі», якая адмаўляла за антытрынітарыямі права лічыцца хрысціянамі і карыстацца правамі, вызначанымі Варшаўскай канфедэрацыяй [Wiśner 1979:102–105]. На элекцыйным сейме 1648 г. найбуйнейшы кальвінісцкі магнат ВКЛ Януш Радзівіл, дэкларуючы сваё катэгарычнае непрыняцце дактрыны антытрынітарызму, разам з тым выступіў супраць рэпрэсій адносна іх, сцвярджаючы, што абмежаванне свабоды веравызнання з'яўляецца парушэннем грамадзянскага міру і шляхецкіх вольнасцей [Wiśner 1979:102–105]. У той жа час праект ідэйнарэлігійнага збліжэння, прапанаваны «Польскімі і Літоўскімі братамі» ў першыя дзесяцігоддзі XVII ст., быў асуджаны большасцю евангеліцкіх тэолагаў, якія разглядалі перспектыву аб'яднання толькі пры ўмове прыняцця антытрынітарыямі цалкам пратэстанцкага вучэння [Akta synodów 1983:330–331, 392; Kraiński 1617; 1292; Na rozmowę 1958:53, 69; Zaborowski 1619:d3, e2–e3].

Пасля Брэсцкай уніі 1596 г. неабходнасць палітычнага саюзу супраць Контррэфармацыі становіцца прычынай выступленняў пратэстанцкіх аўтараў у абарону правоў Праваслаўнай царквы і супраць уніі. Часам пратэстанты нават выступалі ў якасці антыкаталіцкіх палемістаў ад імя праваслаўных. Праводзіліся спробы знаходжання агульных палажэнняў у веравучэннях праваслаўнай і пратэстанцкіх канфесій. А. Пражмоўскі ўказваў на тое, што праваслаўныя дактрына і абрады больш блізкія да вучэння, выкладзенага ў Святым Пісанні, у параўнанні з каталіцкімі, нягледзячы на прызнанне наяўнасці ў праваслаўным абрадзе пэўных элементаў «ідалапаклонства» [Prażmowski 1585:72–76].

Стаўленне да нехрысціянскіх вызнанняў было пераважна індыферэнтным. Нярэдка выказваецца шкадаванне з прычыны перадузятых адносін каталіцкіх дзеячаў да пратэстанцкіх збораў, у той

час як у спакоі знаходзяцца мусульманскія і іўдзейскія святыні [Obrona 1974:270; Przestroga 1974:320; Respons w porywczą ... 1974:236–237; Zbiór wileński ... 1978:152]. Аўтар «Кароткага рэспонсу на Дэкларацыю новага права канфедэрацыі» аддзяляе цярпімасць адносна евангелікаў ад цярпімасці адносна іўдзеяў, якая павінна разумецца ў традыцыйным сэнсе як неўжыванне гвалту супраць рэлігійнай меншасці з фіксацыяй спецыфічнага для яе прававога статусу [Respons krótki ... 1974:408].

Падтрымка ідэй талерантнасціі карэлюецца ў дадзены перыяд з абвяржэннем контррэфармацыйнай прапаганды, якая абгрунтоўвала тэзіс аб сутнаснай нецярпімасці пратэстантызму на падставе спасылак пра рэпрэсіўны характар рэлігійнай палітыкі ў пратэстанцкіх дзяржавах. Дадзенае абвяржэнне ўключае ў сябе наступныя аргументы:

апраўданне праследаў іншаверцаў у пратэстанцкіх дзяржавах тым, што апошнія караліся, як правіла, не за свае рэлігійныя погляды, а за палітычныя злачынствы [Anonim 1979:486; Oliwka 1974: 352; Respons w porywczą ... 1974:232];

сцвярджэнне адноснасці рэлігійнай нецярпімасці ў пратэстанцкіх дзяржавах у параўнанні з рэпрэсіямі ў каталіцкіх краінах. Калі евангеліцкія ўлады дапускаюць толькі пераслед публічнага адпраўлення іншавернага набажэнства, захоўваючы прыватную свабоду веры, то каталікі караюць менавіта за сам факт вызнання іншых рэлігійных поглядаў [Krótki respons ... 1974:375–376];

указанне на тое, што пратэстанты не абсалютызуюць усіх бакоў дзейнасці сваіх аднаверцаў. У гэтай сувязі адны аўтары спрабуюць эклектычна спалучыць крытычныя выказванні лідараў заходнееўрапейскай Рэфармацыі ў дачыненні рэлігійнай цярпімасці з ідэямі талерантнасці [Anonim 1979:488–489; Obrona 1974:280]; іншыя паслядоўна ўказваюць нязгоду з заходнееўрапейскімі аўтарытэтнымі тэолагамі [Przestroga 1974:315; Respons krótki ... 1974:410].

Пратэстанцкія дзеячы намагаліся абвергнуць у сваіх працах факты рэлігійнага прымусу ў прыватных уладаннях евангеліцкай шляхты і ў гарадах Каралеўскай Прусіі, дзе пратэстанты валодалі пануючым статусам.

У той жа час у пратэстанцкай літаратуры абгрунтоўваецца права шляхціца на ўстанаўленне ў сваіх уладаннях пэўнай канфесіі паводле ўласнага выбару пры захаванні свабоды прыватнага вы-

знання веры [Gliczner 1598:34; Krótki respons ... 1974:376; Respons w porywczą ... 1974:243–246; Zbiór wileński ... 1978:157]. Пераўтварэнне каталіцкіх касцёлаў у пратэстанцкія зборы інтэрпрэтуецца не як праява гвалту ў сферы сумлення, а як выкарыстанне законнага права рэфармавання Царквы, што не супярэчыць Варшаўскай канфедэрацыі, разглядаемай у якасці шляхецкага прывілея.

Разам з тым паступова па меры пагаршэння становішча пратэстантаў у Рэчы Паспалітай з'яўляюцца тэндэнцыі да агульнаграмадзянскага разумення рэлігійнай цярпімасці. У некаторых творах сцвярджаецца, што Варшаўская канфедэрацыя прадугледжвае свабоду веры не толькі для шляхты, але і ўсіх «падзеленых паводле веры» [Oliwka 1974:348; Tync 1960:214]. З найбольшай сілай дадзеная тэндэнцыя праявілася падчас рокашу 1606–1609 гг. Праект, прапанаваны на сейме 1606 г., а таксама артыкулы, ухваленыя на рокашавым Сандамірскім з'ездзе ў жніўні 1606 г., у складанні якіх актыўны ўдзел прымала пратэстанцкая шляхта, прадугледжвалі ўвядзенне свабоды веравызнання для прадстаўнікоў усіх станаў [Rokosz 1893:304–305; Sobieski 1913:172]. У сеймавым праекце «дысідэнцкай» шляхты 1632 г. прапаноўвалася «свабоднае вызнанне веры ва ўсіх шляхецкіх уладаннях і каралеўскіх гарадах» [Radziwiłł 1980:126,128].

Пасля 1573 г. змяняецца падыход пратэстанцкай сацыяльна-палітычнай думкі да пытання ўзаемаадносін рэлігійных і дзяржаўных інстытутаў у грамадскім жыцці. У некаторых творах яшчэ захоўваюцца рэцыдывы падыходу, які панаваў на першым этапе Рэфармацыі. Так, кальвінісцкі ідэолаг у ВКЛ канца XVI – пачатку XVII ст. Андрэй Волан разглядаў прыняцце Варшаўскай канфедэрацыі як рэалізацыю мінімальнай праграмы пратэстантызму і выказваў пажаданне аб панаванні ў грамадскім жыцці «ісцiннай рэлігіі», якую гаспадар павінен адрозніваць ад «бязбожнай і паганскай рэлігіі». У сувязі з гэтым ён фармулюе галоўную задачу дзяржаўнай улады – «пастаянна шырыць межы Царквы і клапаціцца пра тое, каб як мага больш людзей верылі ў Бога» [Волян 1991:337–338]. А. Волан адкрыта адмаўляе права чалавека на свабодны выбар рэлігіі: «Калі надаць свабоду выбару рэлігіі, якую хто пажадае, уражвае, што па меры з'яўлення ўсё новых дактрын і сект у нашым краі ўзнікне столькі рэлігій, колькі гарадоў <…> Такая свабода была б д'ябальскай свабодай, у якой кожны мог бы гінуць, вызнаючы тое, што яму падабаецца» [Kempfi 1974:204].

Аднак падобныя выказванні становяцца ўсё больш рэдкімі. У большасці твораў дадзенага перыяду акцэнт робіцца на заканадаўчым устанаўленні верацярпімасці паводле Варшаўскай канфедэрацыі як акта суверэннай дзяржаўнай волі. Галоўнай функцыяй дзяржаўнай улады абвяшчаецца не падтрымка «ісціннай рэлігіі», а захаванне міжканфесійнага міру. У адрозненне ад папярэдняга этапу падкрэсліваецца недапушчальнасць кіравання сумленнем чалавека з боку свецкай улады [Respons w porywczą ... 1974:236].

У некаторых аўтараў прасочваюцца элементы ідэі аддзялення Царквы ад дзяржавы. Паводле працы У. Шобера «Паранэнсіс …», права вырашэння рэлігійных пытанняў дзяржаўнымі ўладамі выклікае сітуацыю, калі сумленне вялікіх груп людзей знаходзіцца ў залежнасці ад «рашэння, а хутчэй нават схільнасцей купкі людзей» [Tync 1960:214]. У дадзеным выпадку акцэнтуецца ўвага не толькі на неўмяшанні Царквы ў сферу дзейнасці свецкай улады, але і дзяржавы ў рэлігійныя справы. Фактычна аўтаномнае суіснаванне дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў прапануецца ў праекце «дысідэнцкай» шляхты 1632 г., які прадугледжваў гарантыі поўнай свабоды сумлення і прапаганды рэлігійных перакананняў для ўсіх хрысціянскіх канфесій, устанаўленне жорсткіх карных санкцый супраць парушальнікаў свабоды веравызнання, секулярызацыю судаводства (гэта азначала, што разгляд крымінальных і іншых прававаых парушэнняў павінен быў быць перададзены з кампетэнцыі духоўных каталіцкіх судоў у кампетэнцыю звычайных свецкіх судоў, якія займаліся падобнымі справамі), забеспячэнне свабоды рэлігійных перакананняў для ўсіх станавых груп і г. д. [Radziwiłł 1980:125–128]. Разам з тым ідэі, засяроджаныя ў дадзеных праектах, разглядаліся не як універсальная каштоўнасць, а як праява спецыфікі грамадска-палітычнага ладу (шляхецкая дэмакратыя) Рэчы Паспалітай у адрозненне ад абсалютызму ў большасці еўрапейскіх дзяржаў.

Такім чынам, аналіз твораў пратэстанцкай рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі Рэчы Паспалітай другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. дазваляе вылучыць два асноўныя этапы ў дачыненні аналізу праблемы талерантнасці.

Першы этап (1540-я гг. – 1573 г.) характарызаваўся інструментальным выкарыстаннем прынцыпаў рэлігійнай цярпімасці, тыповым для канфесійных дыскурсаў разглядаемай эпохі, у кантэксце спадзяванняў на дасягненне пануючага становішча ў грамадстве з дапамогай механізмаў дзяржаўнай улады.

На працягу другога этапу (1573 г. – першая палова XVII ст.) пад уплывам сацыяльна-палітычных змен адносіны да талерантнасці ў пратэстанцкай думцы істотным чынам змяняюцца. Сцвярджаецца пазітыўная каштоўнасць феномена талерантнасці, асабліва ў палітыка-прагматычным аспекце. Адмаўленне палітычнага прымусу ў дачыненні да рэлігійных апанентаў пры захаванні непрыняцця іх ідэй у светапоглядным плане, з'яўленне элементаў ідэй размежавання функцый дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў вызначалі на дадзеным этапе спецыфіку пратэстанцкага падыходу да праблемы талерантнасці ў Рэчы Паспалітай у агульнаеўрапейскім маштабе. Разам з тым захоўваецца традыцыйная інтэрпрэтацыя паняцця «ерасі» і ўскоснае прызнанне магчымасці прымусу ў сферы сумлення, хаця і без выкарыстання фізічнага гвалту.

5.6. Талерантнасць у праваслаўнай думцы

Эвалюцыя падыходаў да праблемы талерантнасці ў праваслаўнай рэлігійна-філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. была ў значнай ступені абумоўлена зменамі ў функцыянаванні Праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай. У сувязі з гэтым можна вылучыць тры этапы:

1) да 1596 г. (даўніяцкі);

2) 1596–1632 гг. (пасля ўвядзення Брэсцкай уніі);

3) 1632–1648 гг. (перыяд дзейнасці Праваслаўнай царквы, санкцыянаванай паводле «Пунктаў заспакаення грэчаскай веры»).

Першы этап ахоплівае другую палову XVI ст. З'яўленне ў гэты перыяд рэфлексіі над пытаннем талерантнасці звязваецца з развіццём рэфармацыйнага, а потым і контррэфармацыйнага руху. Канец разглядаемага этапу звязаны з заключэннем Брэсцкай царкоўнай уніі 1596 г.

Спецыфіку гэтага перыяду ў гісторыі Праваслаўнай царквы ў ВКЛ вызначае яе дзейнасць у межах корпуса санкцыянаваных дзяржавай правоў і прывілеяў, якія забяспечвалі для Царквы гарантаваны статус у грамадскай сістэме. У гэты перыяд дзейнасць праваслаўнай супольнасці не мела сур'ёзных прававых абмежаванняў. Паводле Віленскага прывілея 1563 г., а потым акта Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. праваслаўная шляхта атрымала роўныя палітычныя правы нароўні з шляхтай іншых хрысціянскіх веравызнанняў. Разам з тым разглядаемы этап характарызуецца глыбокім унутраным крызісам Праваслаўнай царквы, што выклікала яе аслабленне

ва ўмовах канкурэнцыі з іншымі веравызнаннямі і стала адной з прычын заключэння уніі з Каталіцкай царквой у 1596 г.

Праблема талерантнасці не з'яўлялася прадметам непасрэднага інтарэсу ў творах праваслаўных аўтараў разглядаемага перыяду. Некаторыя яе аспекты закраналіся падчас палемікі з каталіцкімі і пратэстанцкімі тэолагамі, якая датычыла дагматычных і культавых пытанняў. У яе межах пытанне талерантнасці выступала выключна як праблема, якая мела тэалагічны характар; яно амаль не разглядалася на ўзроўні сацыяльна-палітычнай праблемы. Пэўныя аспекты, звязаныя з разглядам феномена талерантнасці, закраналіся ў працах уцекачоў з Маскоўскай дзяржавы – Арцемія і Андрэя Курбскага, у ананімных творах «Против повести нынешних безбожных еретиков», «Списание против люторов», «Послание до латин из их же книг», працах, якія паўсталі ў інтэлектуальным асяродку ў Астрогу: «Ключ царства небесного» Герасіма Сматрыцкага, «О единой вере» астрожскага манаха Васіля Суражскага, а таксама ў прадмове да Астрожскай Бібліі.

Асноўнай ідэяй дадзеных прац выступае пастуліраванне абсалютнай ісціннасці дактрынальнай сістэмы Праваслаўнай царквы. Згодна з прынцыпамі тагачаснай агульнахрысціянскай палемічнай традыцыі галоўнымі задачамі на шляху фарміравання ідэі ісціннай Царквы станавілася абгрунтаванне такіх элементаў, як адзінства, святасць, усеагульнасць, пераемнасць з апостальскай Царквой. Сувязь Царквы з апостальскай традыцыяй выяўлялася ў пераемнасці духоўнай улады, якая трансліравалася ад апосталаў у роўнай ступені пяці патрыярхам, што забяспечвала адзінства Царквы. Так, Г. Сматрыцкі, разглядаючы гістарычную рэтраспектыву Хрысціянскай царквы, сцвярджае, што дадзеная мадэль царкоўнай улады была рэалізавана ў перыяд Усяленскіх сабораў [Смотрицкий 1887:245–246].

Дадзеная інтэрпрэтацыя царкоўнага адзінства была скіравана супраць каталіцкай канцэпцыі, што абапіралася на ідэю папскага адзінаўладдзя. У такім святле раскол Царквы на Каталіцкую і Праваслаўную трактаваўся як рымская «апастазія», як адыход Заходняй царквы ад ісціннай апостальскай традыцыі і прынцыпаў ажыццяўлення царкоўнай улады. З другога боку, яна была палемічна скіравана супраць рэфармацыйнай ідэі ўсеагульнага святарства і даводзіла сакральнае паходжанне царкоўнай іерархіі. Так, Г. Сматрыцкі ў сваім творы скардзіўся з прычыны спроб аспрэчыць даўнія і асвечаныя стагоддзямі традыцыі і нормы, а таксама з прычыны

з'яўлення новых вучэнняў, прапагандыстамі якіх становяцца людзі, якія не маюць на тое паўнамоцтваў паводле свайго статусу, і нават жанчыны [Смотрицкий 1887:234]. Арцемій абураўся з прычыны свабоднага тлумачэння Святога Пісання ў рэфармацыйным дыскурсе, супрацьпастаўляючы яму непахіснасць догматаў, што абапіраліся на аўтарытэце царкоўнай традыцыі [Посланія старца Артемія 1878:1292]. Усе веравызнанні, што адхіляюцца ў сваім вучэнні ад дактрынальных норм Праваслаўнай царквы, абвяшчаюцца «ерэтычнымі».

Паводле Васіля Суражскага, ідэя, што можа «много розмаитых вер быти», з'яўляецца сутнасна абсурднай, паколькі «окром единыа истинныа веры иншіе все суть суетные, облудные от лжи съставленные, от самаго діавола через растленных и лукавых человек насеаные на пагубу неутверженым скудоумным и сластолюбивым человеком, аниже вместо Бога чреву своему поработишася» [О единой вере 1882:656]. У сувязі з ідэяй святасці царквы прадметам нецярпімасці становіцца адмаўленне культу святых, анёлаў, абразоў. Дадзеныя з'явы абвяшчаюцца «навінкамі», якія сталі вынікам непасрэднай сатанінскай інспірацыі або амаралістычнай інтэнцыі.

У працах праваслаўных тэолагаў утрымліваюцца шматлікія інвектывы ў адрас прадстаўнікоў іншых веравызнанняў. У творы Васіля Суражскага пратэстанты характарызуюцца як «христианохулницы», «христоненавистницы», прыхільнікі іўдаізму – як «окаянные», заснавальнік ісламу Мухамед названы «скверным псом» [О единой вере 1882:935]. Тэалагічная нецярпімасць у адносінах да іншаверцаў найбольш яскрава праяўляецца ў творчасці Андрэя Курбскага, паводле якога каталікі разглядаюцца як «совершенные схизматицы, напившиеся от мутных источников, истекающих от новомудренных их пап»; пратэстанты – як «сынове диабла», «ядовитые смоки», «бесы», «жмие» і т. д. [Сказанія князя Курбскаго 1868: 227, 245–247].

Неабходным з'яўляецца высвятленне праблемы адносін да іншаверцаў у грамадскім жыцці. У барацьбе за «чысціню» праваслаўя яна вырашалася пераважна з пазіцый ізаляцыянізму. Так, Васіль Суражскі абвяшчае гібельнымі наведванне іншаверных святынь і кантакты з неправаслаўнымі [О единой вере 1882:660]. А. Курбскі рашуча адмаўляе магчымасць сумеснага супрацьдзеяння контррэфармацыйнаму руху праваслаўных з пратэстантамі і ў сувязі з гэтым асуджае кантакты з апошнімі некаторых праваслаўных магнатаў,

і ў першую чаргу галоўнага свецкага патрона праваслаўя ў Рэчы Паспалітай, кіеўскага ваяводы Канстанціна Астрожскага [Сказанія князя Курбскаго 1868:245–249]. З другога боку, важнае значэнне надавалася павышэнню адукацыйнага і маральнага ўзроўню духавенства, а таксама ўзмацненню вуснай і друкаванай прапаганды. Так, у прадмове да Астрожскай Біблії мэтай яе выдання абвяшчаецца ідэйнае абгрунтаванне пазіцый артадаксальнага праваслаўя супраць «злохитрых и многоглавных ересей, по-мале по временех вступающих злохульно на преданія церковная» [Предисловіе ... 1914:51].

Неабходна звярнуць увагу на той факт, што ў другой палове XVI ст. тэалагічная нецярпімасць праяўлялася пераважна ў дачыненні да розных пострэфармацыйных вызнанняў, якія інтэнсіўна развіваліся ў гэты час*. У творы «Против повести нынешних безбожных еретиков» акцэнтуецца значна большая блізкасць да вучэння і практыкі Праваслаўнай царквы каталіцызму ў параўнанні з евангеліцкімі веравызнаннямі: «римская церква, аще и отлучися от грек, однакож закон и уставы предних своих, им положенные, держат» [Против повести 1914:18]. Гэта было абумоўлена хуткімі поспехамі Рэфармацыі на пачатковым этапе. Аднак у апошнія дзесяцігоддзі XVI ст. ва ўмовах наступу контррэфармацыйнага руху, у межах якога актыўна распрацоўваўся праект уніі Праваслаўнай царквы з Каталіцкай, першачарговым аб’ектам інталерантнасці становіцца каталіцызм, што было звязана з узрастаннем пагрозы з боку прынятай у каталіцкіх колах ідэі уніі, а таксама нарастаннем канфліктнасці ў адносінах паміж католікамі і праваслаўнымі ва ўмовах наступу контррэфармацыйнага руху (хваляванні, звязаныя з увядзеннем каляндарнай рэформы 1583–1585 гг.). Такім чынам, праваслаўная думка дадзенага перыяду характарызавалася панаваннем рэлігійнай нецярпімасці адносна прадстаўнікоў іншых вызнанняў на тэалагічным узроўні.

Праблема рэгуляцыі ўзаемаадносін розных рэлігійных груп ва ўмовах дзяржаўнай супольнасці амаль не закранаецца праваслаўнымі аўтарамі даўніяцкага перыяду. Прычына гэтага палягае ў адносна нязначнай актуальнасці дадзенай праблемы для Праваслаўнай царквы. Выключэнні складаюць выказванні Арцемія і ўзгадка

* Падрабязнае апісанне праваслаўнай антыпратэстанцкай палемікі XVI–XVII стст. змешчана ў працы расійскага гісторыка XIX ст. Н. Бедрыцкага [Бедрицкий 1888–1889].

ў ананімным творы «Посланіе до Латин из их же книг». Нягледзячы на прынцыпова варожае стаўленне да «ерэтыкоў» у тэалагічнай палеміцы, Арцемій адмаўляе выкарыстанне рэпрэсіўных сродкаў у іх дачыненні, рэкамендуючы мірныя сродкі навяртання тых, хто мае памылковыя погляды паводле рэлігійных пытанняў: «… Неподобно христіаном есть убивати еретичествующих, якоже творят ненаученіи, но паче кротостію наказывати противящаяся и молитися о них» [Посланія старца Артемія 1878:1213]. Пры гэтым Арцемій спасылаецца на евангельскае прыказанне любові да бліжняга. Расійскі гісторык, аўтар працы аб жыцці і творчасці Арцемія, С. Вілінскі лічыць такі падыход вынікам уплыву вучэння «заволжскіх старцаў» у Расіі, якія адмаўлялі гвалт у дачыненні да «ерэтыкоў» [Вилинский 1906:162–167]. Аўтар «Посланія до Латин...», асуджаючы гвалтоўныя сродкі ў барацьбе з іншаверцамі, канцэнтруе ўвагу на вобразе Хрыста, які адмаўляе ўжыванне насілля, у якасці апазіцыі да вобраза папы, які забівае праціўнікаў і заахвочвае да гэтага іншых [Посланіе до Латин 1903:1135]. У выніку ў праваслаўнай думцы, нягледзячы на актуалізацыю тэалагічнай нецярпімасці, не ўхваляюцца гвалтоўныя дзеянні ў дачыненні іншых вызнанняў з рэлігійных пазіцый. Даследуючы дадзены падыход, трэба мець, аднак, на ўвазе, што ён фарміраваўся ва ўмовах, калі праваслаўе не з'яўлялася пануючым веравызнаннем у палітыка-прававой сістэме Рэчы Паспалітай. Таму пытанне, ці магло б варожае стаўленне ў адносінах да іншаверцаў трансфармавацца ў апалогію непасрэднага выкарыстання насілля ў іншых сацыяльна-палітычных умовах, застаецца адкрытым.

Пад уплывам паглыблення ўнутранага крызісу ў межах Праваслаўнай царквы сярод яе прадстаўнікоў выяўляюцца тэндэнцыі да пераадолення крызісу шляхам збліжэння з іншаверцамі: каталікамі або пратэстантамі. У 1580–1590-я гг. у колах праваслаўнай эліты ўзрастае папулярнасць ідэі уніі з Каталіцкай царквой. У аснове праекта уніі знаходзілася ідэя інстытуцыянальнага адзінства каталіцызму і праваслаўя, якія, аднак, могуць адрозніваცца паміж сабой спецыфічнымі цырымоніямі.

На пачатку 1580-х гг. паўстае першы праект уніі з праваслаўнага боку, аўтарам якога быў буйнейшы магнат і патрон Праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай, кіеўскі ваявода Канстанцін Астрожскі. Дадзены праект дэклараваў універсальную унію, якая прадугледжвала аб'яднанне ўсіх праваслаўных цэркваў пад уладай Рымскага Папы пры захаванні шырокай аўтаноміі. Ідэя уніі ўтрымліваецца

ў лісце К. Астрожскага да ўладзімірска-брэсцкага епіскапа Іпація Пацея ад 21 чэрвеня 1593 г. У ім кіеўскі ваявода ўказвае на цяжкае становішча Праваслаўнай царквы, уціск у адносінах да яе з боку «рымлян» і «ерэтыкоў» і ў якасці выйсця рэпрэзентуе праект аб'яднання з Каталіцкай царквой, які прадугледжвае прызнанне вярхоўнай улады Рымскага Папы, што, аднак, павінна быць ухвалена ўсходнімі патрыярхамі і ўсімі праваслаўнымі цэрквамі [АЗР Т.4 1851:63–66]. Аднак універсалісцкая ідэя К. Астрожскага не знайшла падтрымкі з боку Каталіцкай царквы, а таксама сярод праваслаўных іерархаў. Яна была хутэй дэкларацыяй аб неабходнасці мірных узаемаадносін паміж каталікамі і праваслаўнымі ў актуальных сацыяльных умовах, чым канкрэтным планам аб'яднання.

На працягу 1590-х гг. пад уплывам паглыблення ўнутранага крызісу ў Праваслаўнай царкве частка іерархаў падтрымала каталіцкі праект уніі. Падрабязнае апісанне асноватворных прынцыпаў уніі зрабіў Іпацій Пацей у сваёй працы «Унія греков с костёлом Римским». У ёй ён даводзіць ісціннасць каталіцкай дагматыкі, аўтарытэт улады Рымскага Папы, які абапіраецца на традыцыю апостальскай пераемнасці, указвае на неабходнасць аб'яднання як на адзіны шлях выхаду Праваслаўнай царквы з крызісу і пераадолення пратэстанцкіх ідэйных уплываў пры ўмове захавання спецыфікі абрадаў Усходняй царквы. Галоўная ўвага ў дадзеным творы сканцэнтравана на выяўленні пагрозы з боку «ерэтыкоў» і ўказанні на бездапаможнасць праваслаўнага духавенства адносна іх. «Ерэтыкі», пад якімі разумеюцца пратэстанты, выступаюць у гэтай працы як носьбіты лжэвучэнняў, духоўнага заняпаду, папярэднікі Антыхрыста; указваецца на панаванне рэлігійнай нецярпімасці ў пратэстанцкіх краінах [Унія 1882:114–118, 147–166]. Названыя ідэі былі вельмі блізкімі да канцэптуальнага падыходу да праблемы талерантнасці ў межах контррэфармацыйнага руху.

Адначасова ў канцы XVI ст. узнікае імкненне часткі праваслаўных дзеячаў да збліжэння з пратэстантамі. Дадзеная тэндэнцыя набывае моц пераважна сярод шляхты, што была незадаволена канцэпцыяй уніі з Каталіцкай царквой, якая прадугледжвала змяншэнне ролі свецкіх асоб у царкоўных справах. Праявай гэтай тэндэнцыі выступае ліст К. Астрожскага да агульнапратэстанцкага сінода Рэчы Паспалітай у Торуні 1595 г., які быў агучаны падчас правядзення дадзенага сінода дваранінам К. Астрожскага Каспeрам Лушкоўскім. Заслугоўвае ўвагі тое, што ў лісце ўказваецца на

дагматычнае адзінства праваслаўных і пратэстантаў. На думку К. Астрожскага, разыходжанні маюць месца толькі ў сферы абрадаў. Галоўнай мэтай збліжэння праваслаўных і пратэстантаў абвяшчаецца барацьба супраць Контррэфармацыі ў абарону прынцыпаў Варшаўскай канфедэрацыі [List Konstantego Ostrogskiego 1983:596–597]. Характэрным з'яўляецца тое, што ўсяго за два гады да гэтага ва ўзгаданым лісце да І. Пацея К. Астрожскі выказваў шкадаванне з прычыны таго, што праваслаўныя «адыходзяць да розных сект» [АЗР Т.4 1851:6].

Ацэньваючы праекты уніі з каталікамі і евангелікамі ў дачыненні да праблемы талерантнасці трэба ўлічваць тое, што яны былі абумоўлены канкрэтнымі палітыка-прагматычнымі фактарамі. Падкрэслім, што імкненне да дыялогу з каталікамі суправаджалася абвостранай акцэнтуацыяй тэалагічнай нецярпімасці адносна пратэстантаў, і наадварот. Змены ў адносінах да асобных груп іншаверцаў пад уплывам палітычных фактараў сведчылі пра фарміраванне інструментальнага разумення талерантнасці як фактару, які спрыяе або перашкаджае ў развіцці ўласнага веравызнання.

Заключэнне Брэсцкай уніі абумовіла пачатак новага этапу ў гісторыі Праваслаўнай царквы ў Рэчы Паспалітай, які працягваўся да 1632 г. У гэты перыяд Праваслаўная царква не мела вызначанага прававога статусу; усе яе ранейшыя правы і прывілеі былі перададзены Уніяцкай царкве. Нягледзячы на прызнанне de facto дзвюх цэркваў грэчаскага абраду на сеймах 1607 і 1609 гг., дзейнасць Праваслаўнай царквы не мела пэўных прававых гарантый. Пытанне «супакаення грэчаскай веры» часта станавілася прадметам сеймавых пасяджэнняў, аднак яно пастаянна адтэрміноўвалася да наступных сеймаў. Напружанасць у адносінах паміж праваслаўнымі і ўніятамі нярэдка набывала форму вострых канфліктаў з выкарыстаннем гвалтоўных метадаў. Узмацненню напружанасці паспрыяла ўстанаўленне ў 1620 г. Іерусалімскім патрыярхам Феафанам новай царкоўнай іерархіі, не прызнанай дзяржаўнымі ўладамі. Спецыфіка канфесійнай сітуацыі ў 1596–1632 гг. садзейнічала росту ўвагі да праблемы талерантнасці ў межах праваслаўнай палемічнай літаратуры. Яна выходзіць з выключна тэалагічнай сферы і актуалізуецца на грамадска-палітычным узроўні. Асабліва актыўна праблема талерантнасці абмяркоўвалася ў перыяды выбуху праваслаўна-ўніяцкай палемікі пасля заключэння уніі ў 1596–1610 гг., а таксама пасля ўстанаўлення новай царкоўнай іерархіі ў 1620–1623 гг.

Неабходна адзначыць, што ў межах праваслаўнага дыскурсу дадзенага перыяду не было адзінства. Частка яго прадстаўнікоў арыентавалася на ідэі, уласцівыя для даўніяцкай эпохі. Характэрнымі рысамі гэтага напрамку былі ізаляцыянізм, «кансерватызм», варожае стаўленне да ўсіх іншаверцаў. Галоўным прадстаўніком дадзенай плыні ў інтэлектуальнай думцы з'яўляецца Іван Вішэнскі. Да яе таксама неабходна залічыць аўтараў шэрага ананімных прац пачатку XVII ст.: «О образех, о кресте, о хвале и молитве святых, и о инных артикулех веры единое правдивое Церкве Христовы», «О Пресвятей Тройци і о иных артикулех веры единое правдивое Церкве Христовы», «Зачапка мудраго латынника с глупым русином», «Краткословный ответ Феодула». З пэўнымі агаворкамі да дадзенага напрамку можна залічыць творчасць Захарыі Капысценскага.

Другі напрамак можна акрэсліць як «ліберальны». Ён выяўляўся ў тэндэнцыі да супрацоўніцтва з пратэстантамі і да адаптацыі некаторых іх ідэй. Дадзеная плынь рэпрэзентуецца ў працах Хрыстафора Філалета, Стэфана Зізанія, Клірыка Астрожскага, Мялеція Сматрыцкага ранняга перыяду творчасці, Іова Барэцкага, у шэрагу ананімных твораў.

Можна вылучыць наступныя асноўныя напрамкі праваслаўнай палемічнай думкі ў 1596–1632 гг.: сцвярджэнне ісціннасці праваслаўнага веравучэння; абарона правоў і прывілеяў Праваслаўнай царквы; абгрунтаванне нелегітымнасці уніі; скаргі на неправавыя дзеянні праціўнікаў праваслаўя. Праблема талерантнасці разглядалася ў кантэксце ўзгаданых напрамкаў.

Істотнае значэнне для праваслаўнай палемічнай думкі мела праваслаўна-пратэстанцкае збліжэнне ў дадзены перыяд у выглядзе палітычнага саюзу праваслаўнай і пратэстанцкай шляхты[*]. У пратэстанцкай думцы ўжо з канца XVI ст. праблема талерантнасці становіцца прадметам глыбокага аналізу. Выпрацаваны ў яе межах канцэптуальны падыход у значнай ступені стаў мадэллю для фарміравання ўяўленняў аб талерантнасці ў праваслаўнай думцы пасля Брэсцкай уніі.

Калі разглядаць праваслаўную палемічную думку ў 1596–1632 гг. на тэалагічным узроўні, то тут найбольш яскрава прасочваецца пе-

[*] Гэта пытанне стала прадметам шэрага навуковых даследаванняў. Найбольш поўна яно знайшло сваё адлюстраванне ў манаграфіі польскага гісторыка Т. Кэмпы [Kempa 2007].

раемнасць з ідэямі папярэдняга перыяду. Галоўнай мэтай выступае абгрунтаванне ісціннасці веравучэння Праваслаўнай царквы. У гэтым зыходзіліся прадстаўнікі як «кансерватыўнага», так і «ліберальнага» напрамкаў. Так, праваслаўны палеміст канца XVI – пачатку XVII ст. з атачэння Канстанціна Астрожскага Клірык Астрожскі сцвярджае: «… же тая вера и Церков над все веры правдивша и справедливша» [Острожский 1903:425–426]. На думку аўтара ананімнай працы «Краткословный ответ Феодула», пазнанне ісціннай веры магчымае толькі на аснове пазнання ісціннай Царквы, па-за межамі якой не можа быць выратавання [Краткословный ответ Феодула 1883:119 (прил.)].

Калі ў даўніяцкі перыяд падобныя сцвярджэнні мелі, як правіла, абстрактны характар, то ў 1596–1632 гг. яны выступалі як антытэзіс у палеміцы з каталіцкай ідэяй царкоўнага адзінства. Уніяцкія палемісты даводзілі пра тое, што старажытная Усходняя царква прызнавала ўладу Рымскага Папы і таму захоўвала артадаксальнасць свайго веравучэння; а адыход яе ад адзінства з Рымскай царквой садзейнічаў дэфармацыі рэлігійнай дактрыны і культу. У праваслаўным тэалагічным дыскурсе ў супрацьвагу гэтаму адмаўлялася ідэя папскай улады ў Царкве і сцвярджаўся тэзіс аб Хрысце як адзіным гаспадары ў Царкве.

Асноўным аргументам абгрунтавання ісціннасці праваслаўнага веравучэння з'уляўся зварот да царкоўнай традыцыі. У той жа час у некаторых працах акцэнтавалася ўвага на аўтарытэце Святога Пісання, што можна ў некаторай ступені лічыць вынікам пратэстанцкага ўплыву. Так, Мялецій Сматрыцкі ў творы «Трэнас», выдадзеным у 1608 г., адказваючы на пытанне аб тым, якое веравызнанне з'яўляецца ісцінным, сцвярджае, што галоўным крытэрыем павінна быць Святое Пісанне [Smotrycki 1610:4]. У 1620-я гг. замацоўваецца абгрунтаванне ісціннасці праваслаўнага веравучэння на аснове адначасова царкоўнай традыцыі і Святога Пісання, што характэрна ў першую чаргу для твораў Захарыі Капысценскага.

Пераўтварэнне чыста тэалагічнай палемікі паміж прыхільнікамі і праціўнікамі уніі ў жорсткую сацыяльна-палітычную канфрантацыю абумовіла пераход праваслаўных палемістаў у шэрагі прыхільнікаў рэлігійнай цярпімасці ў палітычным жыцці. У экспрэсіўным стылі апісваюцца факты ўціску праваслаўных з боку ўніятаў, падкрэсліваецца жорсткасць і беспрынцыповасць апошніх на фоне цярплівасці і гатоўнасці да пакут з боку праваслаўных.

Абарона прынцыпаў рэлігійнай цярпімасці ў праваслаўнай думцы, як і ў пратэстанцкай, абапіралася на тры віды аргументацыі: легітымісцкую, палітыка-прагматычную і маральна-рэлігійную.

У дыскурсе праваслаўных палемістаў пераважала легітымісцкая аргументацыя на карысць талерантнасці, якая апелявала да дзяржаўна-прававых актаў і традыцый узаемаадносін Праваслаўнай царквы з дзяржаўнай уладай. Пастаянна ўзгадваюцца каралеўскія прывілеі і сеймавыя пастановы, у якіх утрымліваюцца абяцанні захоўваць правы і свабоды Праваслаўнай царквы. Найбольш поўны іх пералік дадзены ў працы «Сінопсіс», падрыхтаванай Віленскім праваслаўным брацтвам спецыяльна да канвакацыйнага сейма 1632 г., а таксама ў дадатку да яго «Суплементум Сінопсіс», падрыхтаваным тым жа брацтвам да элекцыйнага сейма 1632 г. [Supplementum 1887: 577–649; Synopsis 1887:537–573].

Разам з апеляцыяй да ранейшай прававой традыцыі ва ўзаемаадносінах Праваслаўнай царквы і дзяржаўнай улады ў якасці легітымісцкага аргумента выкарыстоўваўся таксама зварот да акта Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г. і абгрунтаванне яго юрыдычнай моцы, што было на той час галоўным аргументам ў межах пратэстанцкай канцэпцыі талерантнасці. Найбольш паслядоўная абарона акта Варшаўскай канфедэрацыі ўтрымліваецца ў працы Хрыстафора Філалета «Апокрысіс», выдадзенай у 1597 г. [Апокрисис 1882:1087–1094]. У творы «Юстыфікацыя нявіннасці», падрыхтаваным праваслаўным духавенствам да сейма 1622 г., мела месца апалогія ідэі свабоды, якая прадугледжвала апалогію прававой сістэмы Рэчы Паспалітай, у якой былі рэалізаваны прынцыпы шляхецкай дэмакратыі. Пры гэтым указваецца на правы і прывілеі «рускага народа», пад якім разумеецца сукупнасць прадстаўнікоў «палітычнага народа» (шляхты) праваслаўнага веравызнання [Justificacia 1887:512–516].

Са зваротам да права звязана і падкрэсліванне лаяльнасці прадстаўнікоў праваслаўнага веравызнання адносна дзяржаўнай улады. Так, у ананімным палемічным творы 1603 г. «Пытанні і адказы праваслаўнага з папежнікам» жорстка крытыкуюцца ўяўленні аб свецкай уладзе як аб «праклятым ярме» і абгрунтоўваецца боскае паходжанне дзяржавы [Вопросы 1882:512–516]. Акцэнтуацыя дадзенага тэзіса выступае контраргументам у палеміцы з контррэфармацыйнай прапагандай, якая абвінавачвала праваслаўных у антыдзяржаўнай дзейнасці і сувязях са знешнімі ворагамі, асабліва па-

сля пасвячэння новай іерархіі ў 1620 г. патрыярхам Феафанам, абвешчаным уладамі турэцкім шпіёнам.

На пачатку 1620-х гг. галоўныя намаганні праваслаўных палемістаў былі скіраваны на абгрунтаванне кананічнай і прававой легітымнасці новай іерархіі, абвяржэнне палітычных абвінавачванняў у адрас Феафана і непрызнаных іерархаў. Самі кіраўнікі новай іерархіі – мітрапаліт І. Барэцкі і Полацкі архіепіскап М. Сматрыцкі ў сваіх творах дадзенага перыяду акцэнтавалі ўвагу на сваёй вернасці Рэчы Паспалітай, падкрэслівалі недапушчальнасць атаясамлення праціўнікаў уніі з «налівайкамі» – рухамі мяцежных казакоў [Йов Борецький 1988:325–326; Justificacia 1887:515–517; Smotrycki 1608:12–13; Smotrycki 1914:605–615; Smotrycki 1621a:[4]; Smotrycki 1621b:39–43; Smotrycki 1883:323–326; Supplicatia 1865:325]. Насуперак гэтаму праваслаўныя палемісты даводзілі, што агрэсіўныя і фанатычныя дзеянні прыхільнікаў уніі з'яўляюцца бунтам супраць асноў грамадска-палітычнага ладу Рэчы Паспалітай, якія гарантуюць свабоду веравызнання [Йов Борецький 1988:326; Отпис 1887:1114; Перестрога 1851:210; Smotrycki 1608:12–13; Smotrycki 1914: 605,609,613].

Істотную ролю абаронцы праваслаўнага веравызнання надаюць у сваіх творах палітыка-прагматычнай аргументацыі прынцыпаў талерантнасці. Хрыстафор Філалет вылучае тры тэзісы ў дадзенай сувязі:

неэфектыўнасць механізмаў гвалтоўнага прымусу ў сферы сумлення, выкарыстанне якіх цягне за сабой фармалізацыю веры, калі прадстаўнікі забароненых вызнанняў з-за боязі рэпрэсій вымушаны маскіраваць свае рэлігійныя пачуцці знешнім канфармізмам;

рэлігійнае насілле выклікае грамадскую нестабільнасць і грамадзянскія войны, якія адрозніваюцца асаблівай бескампраміснасцю з прычыны абароны светапоглядных перакананняў;

міжканфесійная барацьба негатыўна ўплывае на стан абараназдольнасці дзяржавы [Апокрисис 1882:1797–1802].

У тым жа духу Клірык Астрожскі падвяргае крытыцы контррэфармацыйную ідэю «згоды». На думку праваслаўнага палеміста, рэалізацыя «згоды» ў выглядзе прымусовага ўвядзення монаканфесійнасці магла толькі ўзмацніць напружанасць у грамадстве. Крытыка суправаджалася ўказаннем на канкрэтныя негатыўныя наступствы гвалтоўнага ўвядзення уніі: «Повадили есте свет, потурбовали люде, высушили в людех зопоболную милость, повасннили

родичов з детми, поятрили брата з братом, побудили одного против другому, роспорошили братерство, прогнали пріязнь, впровадили заятренье» [Ответ 1903:405–406]. На думку Клірыка Астрожскага, стратэгія інталерантнасці прадуцыруе нарастанне сацыяльнай канфліктнасці, разлажэнне традыцыйных грамадскіх сувязей і каштоўнасцей, што пацвярджаецца прыкладам рэлігійных войнаў у Францыі [Ответ 1903:406,409].

М. Сматрыцкі ў сваіх творах указвае на залежнасць дабрабыту дзяржавы ад наяўнасці ў яе межах грамадскага спакою. У сувязі з гэтым ён сцвярджае, што ўвядзенне уніі стала прычынай спынення мірных адносін паміж Праваслаўнай і Рымска-каталіцкай цэрквамі ў Рэчы Паспалітай, каталізатарам міжканфесійнай варожасці: «Што нас, Русь, найбольш пасварыла з Рымлянамі, калі не гэтая крывадушная унія?» [Smotrycki 1883:79]. Акрамя таго, М. Сматрыцкі, таксама як і Х. Філалет, указвае на неэфектыўнасць гвалту ў сферы сумлення як ідэальнага феномена ў адрозненне ад гвалту ў сферы матэрыяльных адносін: «(Пан) можа ўладарыць над целам, праліваць кроў, але забраць веру ніколі не можа» [Supplicatia 1865:253–256]. З'яўленне пакутнікаў за веру, на думку М. Сматрыцкага, здольнае толькі ўзмацніць пазіцыі дыскрымінуемых канфесій. Дадзеныя ідэі шмат у чым супадалі з асноўнымі палажэннямі пратэстанцкай канцэпцыі талерантнасці ў палітыка-прагматычным аспекце.

З мэтай аднаўлення даўніяцкага прававога статусу Праваслаўнай царквы палемісты прапаноўвалі пераважна легальныя сродкі: звароты да караля, пратэстацыі на сеймах і г. д. Разам з тым значныя надзеі ўскладаліся таксама на падтрымку з боку праваслаўнай магнатэрыі. Ім прысвячалася большая частка палемічных твораў. У першае дзесяцігоддзе XVII ст. найбольшыя спадзяванні ўскладаліся на К. Астрожскага. Пасля ягонай смерці і пераходу большай часткі знатных праваслаўных родаў у каталіцызм дзеячы Праваслаўнай царквы знаходзілі апеку ў некаторых пратэстанцкіх магнатаў. У 1620-я гг. фактычным апекуном праваслаўных у ВКЛ становіцца князь Крыштоф II Радзівіл*. Таксама праваслаўныя дзеячы разлічвалі на істотную падтрымку з боку казацтва, заслугі якога перад дзяржавай і Царквой усхваляліся ў працах М. Сматрыцкага і І. Барэцкага [Йов Борецький 1988:317; Smotrycki 1914:611, 617].

---

* Супрацоўніцтва прадстаўнікоў Біржанскай лініі Радзівілаў з праваслаўным духавенствам ВКЛ адлюстравана ў працы польскага гісторыка Р. Дэгеля [Degiel 2000].

Найбольш супярэчліва ў межах праваслаўнай палемічнай думкі трактуецца маральна-рэлігійны аспект талерантнасці. У шматлікіх творах рэпрэзентуецца традыцыйнае разуменне ерасі як сатанінскай інспірацыі і дзейнасці розуму, прасякнутага пыхай і няздольнага да шанавання Бога. Кіева-Пячэрскі архімандрыт Захарыя Капысценскі ў сваёй працы «Палінодзія», указваючы на перавагу праваслаўнага вучэння, сцвярджае, што лепшай з'яўляецца тая Царква, якая дае адпор ерасям. Пры пераліку негатыўных рыс уніі на першае месца пастаўлена адступніцтва ад «святой веры кафолической» [Палінодія 1878:931, 1112]. У працы іерадыякана Кіева-Пячэрскага манастыра Лявонція адступніцтва ад юрысдыкцыі Праваслаўнай царквы, адмаўленне сакралізаванай у яе межах традыцыі разглядаецца як ерась [Сочиненіе 1863:271–286]. Такім жа чынам як і пратэстанцкія палемісты, ідэолагі праваслаўя падкрэсліваюць недапушчальнасць праследаў у першую чаргу ўласнага веравызнання па прычыне яго дагматычнай ісціннасці. Крытыка ўціску праваслаўных суправаджаецца абурэннем з нагоды таго, што адносіны да праваслаўных у Рэчы Паспалітай горшыя, чым да іўдзеяў і пратэстантаў [Йов Борецький 1988:321; Перестрога 1851:216].

У найбольшай ступені элементы рэлігійнай інталерантнасці ўтрымліваюцца ў творах прадстаўнікоў «кансерватыўнага» напрамку палемічнай думкі. На думку І. Вішэнскага, веравучэнне Праваслаўнай царквы прынцыпова адрозніваецца ад усіх іншых веравучэнняў, у межах якіх апрыёрна не могуць быць засяроджаны элементы ісціны: «... нашея веры таинства увесь мир вместити не может, иншіе же веры суть прелести» [Четыре сочиненія 1863:207–209,220,254–257]. І. Вішэнскі і аўтар ананімнага твора «Зачапка …» разглядаюць філасофію і свецкія навукі як крыніцу ерасі [Четыре сочиненія 1863:210–219; Зачапка 1883:68–70, 73, 76–79].

Разам з тым у дадзены перыяд з'яўляецца больш «ліберальны» падыход у кантэксце маральна-рэлігійнага аспекту талерантнасці. Найбольш паслядоўна дадзеная тэндэнцыя праявілася ў «Апокрысісе» Х. Філалета, у якім акцэнтуецца этычны аспект рэлігіі. У дадзенай працы ў адказ на абвінавачванні з боку рыма-каталікоў у супрацоўніцтве праваслаўных з «ерэтыкамі»-пратэстантамі аўтар заяўляе: «Примовки з стороны еретиков што ся тычет, – вера каждого же толко самому Господу Богу досконале есть ведома, прожно есмо мы, Греческой релеи люде, в Берестю на синоде розсудок о том, яко кто с тых, што до нас приходили, верил, привлащати собе

мели, милости той ведаючи быти власность, же есть людская, же ничим ся не бридит, же всему лацно верит, же всего ся сподевает, не здало ся нам с тых, которые ся до нас отзывали и горнули, никого с посродку себе выпихати, и догажалисмы тому, аза бы пріательское а людское их до себе припущенье вонтпливость албо блуды в вере, если якіе мелі, з сердц их выняти могло» [Апокрисис 1882:1332]. З дадзенай цытаты вынікае, што цэнтральнай тэмай пры разглядзе ўзаемаадносін прадстаўнікоў розных веравызнанняў становіцца акцэнт на хрысціянскіх маральных каштоўнасцях, што змяншае значэнне дактрынальных праблем. Такая пазіцыя дае магчымасць рэінтэрпрэтацыі паняцця ерасі ў якасці вызначэння іншай рэлігійнай арыентацыі, без традыцыйнага аксіялагічнага элемента. Аднак разам з тым варта разумець, што аўтарам дадзенай цытаты з'яўляецца пратэстант Марцін Бранеўскі, што хаваўся пад псеўданімам Х. Філалета, які абараняў па просьбе К. Астрожскага інтарэсы праваслаўя ва ўмовах саюзу некаталіцкай шляхты ў барацьбе супраць Контррэфармацыі. Таму пры стварэнні твора ён кіраваўся, відавочна, не толькі праваслаўнымі, але і пратэстанцкімі інтарэсамі.

Разгляд праблемы талерантнасці ў праваслаўнай палемічнай літаратуры патрабуе таксама аналізу адносін да асобных неправаслаўных канфесій. У сувязі з гэтым галоўным аб'ектам крытыкі становяцца Рымска-каталіцкая і Уніяцкая цэрквы. Характэрна, што яшчэ да заключэння Брэсцкай уніі вядомы праваслаўны прапаведнік Стэфан Зізаній у творы «Казанье святого Кирила, патріархи іерусалимского, о антіхристе и знаках его» 1596 г. запазычыў з пратэстанцкага дыскурсу ідэю пра папу як прадвесніка Антыхрыста, якая потым узнаўлялася ў шматлікіх праваслаўных палемічных творах [Зачапка 1883:100–105; Зізаній 1906:31–39; Отпис 1887:273–274]. Выключна негатыўна ацэньваліся каталіцкая дагматыка і культ, у чорных фарбах апавядалася гісторыя Рымскай царквы. На думку аўтара «Краткословного ответа Феодула», каталіцкае веравызнанне нагэтулькі перапоўнена рознымі ерэтычнымі забабонамі, што яно можа разглядацца як найгоршы від ерасі [Краткословный ответ Феодула 1883:143].

Найбольш яскрава элементы рэлігійнай нецярпімасці ў праваслаўнай думцы выступаюць пры разглядзе адносін да Уніяцкай царквы. Дадзеныя адносіны характарызуюцца адкрытай варожасцю і агрэсіўнасцю. Мова антыўніяцкай літаратуры ў духу тагачаснай палемікі шырока выкарыстоўвае абразлівыя эпітэты ў адрас

праціўніка, кшталту «праклятая унія», «аблудная унія» і г. д. Адначасова акцэнтуецца ўвага на рэпрэсіўных дзеяннях уніятаў у адносінах да прадстаўнікоў праваслаўя. Галоўнае абвінавачванне ў адрас уніі пры гэтым заключалася, аднак, не ў тым, якімі метадамі яна ўводзілася, а ў тым, якім шляхам адбылося адступніцтва ад «ісціннай веры». Уніяты разглядаліся як «апастаты» (адступнікі), паколькі яны адышлі ад Сімвала веры, прынятага Усяленскімі саборамі, а таксама адмовіліся ад прызнання вярхоўнай улады ў Царкве за Ісусам Хрыстом на карысць Рымскага Папы. «Апастазія» выступае таксама як вызначэнне адступніцтва ад асноў царкоўнага і дзяржаўнага права Рэчы Паспалітай, у адпаведнасці з якім духоўным кіраўніком Усходняй царквы абвяшчаецца Канстанцінопальскі патрыярх. «Апастазія» ўніятаў, на думку праваслаўных палемістаў, заключаецца таксама ў адступніцтве ад каралеўскай улады, паколькі яна адмаўляе вызначаны заканадаўствам парадак намінацыі і пасвячэння епіскапаў. Нарэшце, уніяцкая «апастазія» ўключае ў сябе адмаўленне ад хрысціянскай пакоры, што выяўляецца ў рэлігійнай нянавісці ўніятаў у дачыненні да праваслаўных, у правакаванні пагромаў і рэпрэсій [Голубев 1883:262–263 (прил.); Smotrycki 1914:629–651]. У адказ на абвінавачванне з каталіцкага боку ў «схізме» (расколе) праваслаўныя палемісты ў тым жа самым абвінавачвалі ўніятаў. Так, М. Сматрыцкі ў працы «Эленхус», выдадзенай у 1622 г., аналізуючы катэгорыю «схізмы», разумее пад ёй адарванне членаў ад галавы (г. зн. Ісуса Хрыста) у сферы рэлігійных адносін [Smotrycki 1914:622–623]. Рэзка негатыўна асвятляецца гісторыя ўзнікнення і заключэння уніі. Ініцыятары уніі разглядаюцца як карыслівыя, амбіцыйныя і амаральныя дзеячы [Smotrycki 1610:12–13; Палінодія 1878:1113–1114; Перестрога 1851:207, 209–211; Неизданныя сочиненія 1883:31; Ekthesis 1903:331–334].

Праваслаўныя палемісты, як правіла, патрабавалі ў сваіх працах ад свецкіх улад Рэчы Паспалітай поўнай ліквідацыі уніі і вяртання ўсіх правоў і прывілеяў Праваслаўнай царкве, якія на той час перайшлі да ўніятаў. Разам з тым часамі з'яўляліся і больш памяркоўныя погляды паводле пытання існавання уніі. М. Сматрыцкі ў творы «Абарона Верыфікацыі», выдадзеным у 1621 г., абвяргае абвінавачванні праціўнікаў у імкненні да знішчэння уніі: «Не настойваем так моцна на тым, каб унія была ліквідавана: паколькі ў дзяржавах гэтых кожнаму вольна верыць, як хто хоча». Потым аўтар указвае на агульныя карані Праваслаўнай і Уніяцкай

цэркваў [Smotrycki 1621b:81,84]. Падобная інтэнцыя можа сведчыць, з аднаго боку, аб абарончай тактыцы ў неспрыяльных сацыяльна-палітычных умовах, з другога, аб наяўнасці пэўнай тэндэнцыі на збліжэнне з уніяй, што ў далейшым прывяла іх аўтара да пераходу ў Грэка-каталіцкую царкву напрыканцы 1620-х гг.

Адносіны да пратэстантызму праваслаўная палемічная думка гэтага перыяду імкнецца абыходзіць. Гэта тлумачыцца перадусім імкненнем пазбегнуць палемікі з пратэстантамі ва ўмовах палітычнага саюзу праваслаўнай і евангеліцкай шляхты, а таксама і адвесці ад сябе абвінавачванні ў супрацоўніцтве з «ерэтыкамі». З другога боку, праваслаўныя палемісты імкнуліся пазбегнуць указанняў на пазітыўныя аспекты пострэфармацыйных вучэнняў, каб такім чынам паслабіць тэзіс праціўнікаў аб супрацоўніцтве праваслаўных з «ерэтыкамі» з боку контррэфармацыйнай прапаганды. Характэрна, што ўказаная тэма актыўна выкарыстоўвалася М. Сматрыцкім пасля пераходу ва ўніяцтва; пры гэтым ён прызнае ерэтычнымі свае ранейшыя працы. Саюз з «ерэтыкамі» атаясамліваецца ім з самой «ерассю»: «Хто вызнае ерась, той ерэтык; хто абараняе ерась, той таксама ерэтык» [Smotrycki 1628:3–5].

Часам указвалася карысць палітычнага саюзу з пратэстантамі, напрыклад у творы «Перестрога», створаным у асяроддзі Львоўскага брацтва каля 1605 г.: «А віленськое [братство] вкупі зостало, маючи при собі геретиков, которих ім Господь Бог заступцями дав» [Перестрога 1851:115]. У той жа час у межах «кансерватыўнага» напрамку праваслаўнай палемікі рэпрэзентуюцца нецярпімыя адносіны да пратэстантаў. Так, аўтар працы «Краткословный ответ Феодула» цалкам падтрымлівае контррэфармацыйную крытыку пратэстантызму, выступаючы толькі супраць атаясамлення з імі праваслаўных [Краткословный ответ Феодула 1883:141–142].

Аўтар ананімнай працы пачатку XVII ст. «О образех, о кресте...» вельмі востра крытыкуе праціўнікаў шанавання абразоў; да адзінага лагера «ерэтыкоў» ён залічвае Арыя, Уільяма Віклефа, Яна Гуса, Жана Кальвіна, Мігеля Сервета, Паўла Альціатуса, Лелія Соцына, Марціна Чаховіца, Сымона Буднага [О образех 1914:68–69].

Найбольшыя праблемы для праваслаўнай палемічнай думкі стваралі ўзгадкі пра факты нецярпімасці праваслаўных у грамадскім жыцці Рэчы Паспалітай. Ва ўсіх праваслаўных творах прадстаўнікі Праваслаўнай царквы паказваюцца як «ціхія паслядоўнікі Хрыста», гатовыя да пакутніцтва. Пры гэтым шмат гаворыцца пра

ўціск праваслаўных з боку іх праціўнікаў. Шмат у чым гэта адпавядала рэчаіснасці. Аднак у той жа час мелі месца і факты гвалту з боку праваслаўных рыма-каталікоў і ўніятаў. Упершыню ва ўніяцкай палеміцы на гэта была звернута ўвага ў ананімным творы «Антырызіс» [Антиризис 1903:861–862]. М. Сматрыцкі пасля пераходу ва ўніяцтва абвінавачвае «схізматыкаў» у «братазабойстве», указваючы на забойства Полацкага ўніяцкага архіепіскапа Іасафата Кунцэвіча ў Віцебску ў 1623 г. [Smotrycki 1629:4]. У працы ўніяцкага дзеяча Антонія Сялявы «Антыэленхус» указваецца на тое, што нянавісць праваслаўных адносна каталікоў перавышае нянавісць з боку «ерэтыкоў» [Antelenchus 1914:722]. Дадзеныя абвінавачванні праваслаўная палемічная літаратура або ігнаравала, або дэзавуаіравала ўказаннем на больш высокі ўзровень нецярпімасці з боку ўніятаў і рыма-каталікоў. Адзначаны фактар дае падставы сумнявацца ў шчырасці праваслаўных дзеячаў, калі яны абаранялі прынцып талерантнасці; ён сведчыць аб тым, што адносіны да дадзенага прынцыпу мелі пераважна сітуацыйны характар.

Рашэнні, прынятыя на сеймах 1632 і 1635 гг. акрэслілі пачатак новага этапу ў дзейнасці Праваслаўнай царквы. На элекцыйным сейме ў кастрычніку 1632 г. быў ухвалены праект пагаднення паміж праваслаўнымі і ўніятамі, у выніку якога прадугледжвалася поўнае прававое ўраўнаванне Праваслаўнай і Уніяцкай цэркваў. У межах Праваслаўнай царквы стваралася Кіеўская мітраполія і чатыры епархіі; дазвалялася стварэнне Праваслаўнай царквой сваіх школ і друкарань. Праваслаўныя атрымалі права на займанне пасад ў органах гарадскога самакіравання. Было абвешчана пра перадачу Праваслаўнай царкве некалькіх храмаў у буйных гарадах да таго моманту, пакуль справа падзелу цэркваў і манастыроў не будзе ўрэгулявана праз спецыяльна створаныя на каранацыйным сейме камісіі. На элекцыйным сейме новы кароль Уладзіслаў Ваза зацвердзіў Пятра Магілу на пасадзе Кіеўскага мітрапаліта, а таксама зацвердзіў новаабраных праваслаўных епіскапаў. Такім чынам, Праваслаўная царква атрымала афіцыйны, юрыдычна санкцыянаваны статус. На сейме 1635 г. былі канкрэтызаваны правілы падзелу маёмасці паміж дзвюма Цэрквамі ўсходняга абраду. Указаныя змены, выкліканыя палітычнымі абставінамі, вызначылі змяншэнне канфліктнасці ў адносінах паміж праваслаўнымі і ўніятамі. Аднак да канчатковага рэлігійнага паразумення не дайшло. Канфлікты ўзнікалі з прычыны непаразуменняў пры падзеле маёмасці; сітуацыя

таксама ўскладнялася з-за непрызнання Рымам сеймавых ухвал 1632 і 1635 гг.

Перыяд 1632–1648 гг. адлюстроўвае новы этап у дзейнасці Праваслаўнай царквы. Яе прававая легалізацыя абумовіла паглыбленне працэсу канфесіяналізацыі, які праявіўся ў цэнтралізацыі царкоўнай улады, узмацненні ролі іерархіі (за кошт змяншэння значэння брацтваў), умацаванні ўплываў казацтва. Змены выклікалі эвалюцыю палемічнай думкі. Увага канцэнтруецца на ролі «Рускай» праваслаўнай царквы. Дадзеная тэндэнцыя характэрная для прац, якія паўсталі пераважна ў інтэлектуальным асяродку Кіева-Магілянскай акадэміі. Да іх трэба залічыць творы Пятра Магілы «Крыж Хрыста Збавіцеля», Сільвестра Косава «Экзэгесіс» і «Патэрыкон», ананімныя працы «Індыцыум», «Ліфос».

Абгрунтаванне ісціннасці вучэння Праваслаўнай царквы абапіралася на рэцэпцыю тэалагічнай традыцыі, паводле якой знакамі ісціннай Царквы выступаюць адзінства, святасць, усеагульнасць і апостальская пераемнасць. У межах тэалагічных твораў выразна рэпрэзентуецца спецыфіка праваслаўнай рэлігійнай дактрыны ў яе дачыненні да каталіцызму і пратэстантызму. Свайго кшталту сістэматызацыяй тэалогіі стаў выдадзены паводле ініцыятывы П. Магілы твор «Кароткі збор вучэння аб артыкулах праваслаўнай каталіцкай хрысціянскай веры, якім вучыць Усходняя царква». У гэтай працы шмат увагі надаецца абароне праваслаўнага веравучэння і культу ад крытыкі з боку іншаверцаў.

Адначасова ў колах царкоўнай эліты становяцца больш цярпімымі адносіны да Каталіцкай царквы, што выявілася ў памяркоўным характары палемікі, змяншэнні інвектыў у адрас рымскіх каталікоў. Знікаюць разважанні пра ерэтычную сутнасць каталіцкага вучэння, пра папу як Антыхрыста. З'яўляюцца ідэі аб падабенстве праваслаўнай і каталіцкай дактрын, з павагай узгадваецца каталіцкі культ. Аўтар працы «Ліфос» сцвярджае, што каталіцкае веравучэнне адрозніваецца ад праваслаўнага толькі ў двух пунктах (пытанне пра паходжанне Святога Духа і разуменне царкоўнай улады), і ў любым выпадку яно знаходзіцца бліжэй да праваслаўнай дактрыны ў параўнанні з лютэранствам ці кальвінізмам [Лифос 1893:379–381]. Ідэя уніі разглядаецца як прынцыпова пазітыўная: «Унія паводле назвы сваёй павінна была быць добрай рэччу, якая азначае згоду і з'яднанне, Богу мілыя і прыемныя, прыводзіць да якога вучыў апосталаў сам Пан Езус» [Indicium 1914:790]. У «Лі-

фасе» выказана спадзяванне на вяртанне абедзвюх Цэркваў да старажытнага адзінства [Лифос 1893:378]. Названая ідэя з'яўляецца ў кантэксце імкнення Кіеўскай мітраполіі да пагаднення з Каталіцкай царквой шляхам праекта «новай уніі». Сведчаннем гэтага выступае ананімны мемарыял, складзены ў колах, блізкіх да мітрапаліта П. Магілы ў 1644 г., што прадугледжваў сур'ёзныя саступкі ў справе аб'яднання, сярод якіх прызнанне вярхоўнай улады Рымскага Папы [Hryniewicz 1995:99–111]. Прычына трансфармацыі адносін да Каталіцкай царквы знаходзіцца ў спецыфіцы новых умоў дзейнасці Праваслаўнай царквы і інструментальным выкарыстанні ідэі уніі.

Дадзеная трансфармацыя не змяніла тым не менш негатыўных адносін да ўніятаў. У працах праваслаўных палемістаў падкрэсліваецца каштоўнасць уніі як універсальнай з'явы. Брэсцкая унія, аднак, ацэньваецца як вопыт аб'яднання, праведзенага пры дапамозе насілля. Уніяцкія дзеячы абвінавачваюцца ў спробе гвалтоўнай ліквідацыі праваслаўнай традыцыі, якую яны абвясцілі «схізматыцкай» і «ерэтычнай» [Лифос 1893:378; Indicium 1914:790–791]. Шмат гаварылася пра факты пераследаў уніятамі праваслаўных: адабранне царкоўных будынкаў, забароны публічных сходаў, зняволенні праваслаўных актывістаў, выгнанне праваслаўных з пасад у органах гарадскога самакіравання і г. д. Найбольшай нецярпімасцю вылучаюцца адносіны да тагачасных «адступнікаў» – тых людзей, што пакінулі праваслаўе ў пасляўніяцкі перыяд. У дачыненні іх праводзіцца татальная дыскрэдытацыя шляхам стварэння негатыўнага маральнага вобраза [Indicium 1914:794–796]. Крыніца варожага стаўлення да ўніятаў у гэты перыяд знаходзіцца ў значнай ступені ў актуальнай барацьбе за падзел маёмасці пасля пастановы 1635 г. і канкурэнцыі сярод вернікаў.

У адрозненне ад папярэдняга этапу ўзмацняецца акцэнт на палеміцы з прадстаўнікамі пратэстантызму. У тэалагічных працах П. Магілы і С. Косава палеміка скіравана перадусім супраць «ерэтыкоў». П. Магіла нават называе пратэстантаў «магаметанскім народам», замаскіраваным пад хрысціянскай назвай [Могила 1914:400]. Паводле аўтара «Ліфоса», «святая Усходняя царква <...> ніякім чынам не можа пагадзіцца з лютрамі і кальвінамі» [Лифос 1893:381]. Можна сцвярджаць, што тагачаснае стаўленне да пратэстантаў у праваслаўнай літаратуры мала чым адрознівалася ад таго падыходу ў дачыненні евангелікаў, які рэпрэзентавала каталіцкая

літаратура. У новых умовах афіцыйная царкоўная ідэалогія рабіла вялікія намаганні з мэтай пазбаўлення ад кампраметуючай спадчыны евангеліцкіх уплываў. Шматразова акцэнтавалася ўвага на асуджэнні Канстанцінопальскім патрыярхам кальвінісцкай дактрыны [Лифос 1893:381; Kossow 1914a:444]. С. Косаў адмаўляў сцвярджэнні праціўнікаў аб тым, што ў Кіева-Магілянскай акадэміі, якая паўстала ў 1633 г., выкладанне ажыццяўляецца ў пратэстанцкім духу і што ў якасці выкладчыкаў выступаюць «ерэтыкі» [Kossow 1914a:423–445]. Палітычным адпаведнікам дадзенай сітуацыі становіцца разрыў парламенцкага саюзу праваслаўнай і «дысідэнцкай» шляхты каля 1635 г. і індыферэнтнасць праваслаўных дэпутатаў адносна сеймавых акцый пратэстантаў.

Спецыфікай дадзенага перыяду з'яўляецца тое, што ў праваслаўнай літаратуры не ўзнікае твораў, якія б непасрэдна абмяркоўвалі праблему талерантнасці ў сацыяльна-палітычным жыцці. Вельмі мала ўвагі стала надавацца абгрунтаванню неабходнасці рэлігійнай талерантнасці ў грамадскім жыцці. Толькі П. Магіла робіць кароткую заўвагу аб тым, што Хрыстос патрабуе добраахвотнага, а не прымусовага служэння Богу [Могила 1914:406–408]. На грамадска-палітычным узроўні праблема талерантнасці закранаецца пераважна ў сеймавых прамовах і актах, аўтарамі якіх былі праваслаўныя паслы на чале з Адамам Кіселем. Сеймавая прамова апошняга 17 верасня 1641 г. утрымлівае ў сабе сцвярджэнне каштоўнасці талерантнасці як гаранту станавага адзінства. А. Кісель даводзіў, што спробы абмежавання рэлігійных свабод трэба разглядаць як замах на асновы шляхецкай дэмакратыі, які можа прывесці да дэстабілізацыі ў дзяржаве [Голубев 1898:253–254; Dzięgielewski 1986:191]. Як і ў межах папярэдняга перыяду, уніяцкія дзеячы абвінавачваліся ў бунтах і парушэнні грамадскага спакою [Dzięgielewski 1986:182]. У гэты час, аднак, лозунг свабоды веравызнання становіцца галоўным чынам формай барацьбы за пашырэнне правоў Праваслаўнай царквы ў межах саслоўнай дзяржавы. Аб талерантнасці як феномене надканфесійнай свабоды амаль не ўзгадваецца.

Лідары праваслаўнай шляхты і прадстаўнікі вышэйшага духавенства на чале з П. Магілам імкнуліся абгрунтоўваць свае правы выключна легальным шляхам, указваючы на неабходнасць кампрамісу. Аднак у сацыяльнай практыцы, таксама як і ў папярэдні перыяд, нярэдка ўжывалася насілле ў канфліктах з уніятамі. Дадзеная акалічнасць указвае на тое, што лозунг талерантнасці, як

і раней, выкарыстоўваўся ў дыскурсе Праваслаўнай царквы інструментальна.

Акрамя афіцыйнай у межах праваслаўнай думкі дадзенага перыяду існуе апазіцыйная плынь, якая характарызуецца нецярпімасцю адносна ўсіх іншаверцаў, рэцэпцыяй традыцыі «кансерватыўнага» напрамку папярэдняга перыяду. Галоўнай постаццю дадзенай плыні з'яўляецца Ісая Капіньскі, непрызнаны дзяржаўнай уладай Кіеўскі мітрапаліт у 1631–1632 гг. Ён і яго прыхільнікі лічылі неабходным засяродзіцца на актыўным супрацьдзеянні рымскім каталікам і ўніятам аж да ўзброенай барацьбы і падтрымкі магчымай інтэрвенцыі з боку Маскоўскай дзяржавы. Кіраўніцтва Царквы абвінавачвалася ў запазычванні каталіцкага вучэння і ў здрадзе праваслаўю. У адказ на спробы пагаднення з Каталіцкай царквой распаўсюджваліся чуткі, што мітрапаліт П. Магіла нібыта таемна перайшоў у каталіцызм і паводле загаду Рымскага Папы пераўтварае цэрквы ў касцёлы і знішчае старажытныя літургічныя кнігі [АЮЗР Т.3 1861:4–8]. Да дадзенага ідэйнага напрамку належыць пасквіль 1641 г., напісаны праваслаўным дзеячам Фёдарам Капысценскім і распаўсюджаны ў рукапісах на тэрыторыі Перамышльскай епархіі. У ім увага канцэнтравалася на падзеях нядаўняга сейма 1641 г., у выніку якога праваслаўныя дэпутаты былі вымушаны пагадзіцца на перадачу манастыра Святога Спаса ў Перамышлі разам з маёмасцю ўніятам. У дадзеным пасквілі ў вельмі абразлівых выразах абвінавачваюцца ў здрадзе А. Кісель, які названы «здраднікам веры» і «страшным махляром», а таксама епіскап Сільвестр Гулевіч [Biblioteka im. E. Raczynskiego (BR) w Poznaniu. Rps. 25:59v–60v].

Дух крайняй нецярпімасці дамінуе ў творчасці брэсцкага ігумена Афанасія Філіповіча. Гэты палеміст рэпрэзентуе агрэсіўнае стаўленне ў дачыненні ідэйных праціўнікаў, абвяшчае канчатковай мэтай далучэнне да праваслаўя ўсіх іншаверцаў [Дыярыуш 1878: 99]. А. Філіповіч рашуча асуджае тых праваслаўных дзеячаў, якія схіляліся да кампрамісу з уніятамі, адмаўляе тэзіс прыхільнікаў дыялогу – «О и тая, и тая вера есть добрая!» – і заклікае караля ліквідаваць унію [Тамсама:90, 99, 101, 106, 149]. Дадзеная ідэя фактычна з'ўлялася сутнасна ідэнтычнай з контррэфармацыйнай стратэгіяй «згоды»; адрозненне заключалася толькі ва ўсведамленні межаў практычнай рэалізацыі праграмы.

Такім чынам, можна сцвярджаць, што падыход праваслаўнай сацыяльна-палітычнай думкі XVI – першай паловы XVII ст. да

праблемы талерантнасці з'яўляецца тыповым для пераважнай большасці канфесійных дыскурсаў разглядаемай эпохі. Яго характарызуе перакананне аб зменлівай вартасці феномена рэлігійнай цярпімасці як фактару, што спрыяе або перашкаджае развіццю ўласнай канфесіі. Вырашэнне праблемы талерантнасці ў думцы праваслаўных эліт Рэчы Паспалітай на працягу разглядаемага перыяду падлягала частым зменам. Канкрэтныя падыходы, нягледзячы на іх адрозненні, эвалюцыянавалі ў залежнасці ад сацыяльна-палітычных абставін, што мела адлюстраванне ў большай або меншай цярпімасці да прадстаўнікоў асобных вызнанняў. Таму падыход праваслаўнай думкі да праблемы талерантнасці можа ацэньвацца як сітуацыйны.

5.7. Спецыфіка канцэптуальных падыходаў да праблемы талерантнасці ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў»

У філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы Рэчы Паспалітай у другой палове XVI – першай палове XVII ст. ідэі талерантнасці атрымалі найбольш паслядоўнае адлюстраванне ў вучэнні радыкальнай плыні рэфармацыйнага руху, інстытуцыяналізаванай у рэлігійным аб'яднанні «Польскіх і Літоўскіх братоў» (антытрынітарыі, «арыяне»). Дзейнасць дадзенага аб'яднання працягвалася з 1565 г., калі адбыўся раскол у кальвініскім зборы, да канчатковага выгнання антытрынітарыяў з тэрыторыі Рэчы Паспалітай у 1662 г. Асноўнымі асяродкамі дзейнасці «Польскіх і Літоўскіх братоў» з'яўляліся Іўе, Наваградак, Лоск, Любча ў ВКЛ, Ракаў, Люблін у Польшчы.

Шляхам тыпалагізацыі можна вылучыць два асноўныя канцэптуальныя падыходы да праблемы талерантнасці ў радыкальна-рэфармацыйным руху. Іх сутнаснае адрозненне палягае ў разуменні феномена талерантнасці ў вузкім або шырокім значэнні. Такім чынам, у вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» рэпрэзентаваліся як ідэя верацярпімасці, так і ідэя ненасілля.

Найбольшы ўплыў на антытрынітарыяў ВКЛ і Польшчы аказалі радыкальна-рэфармацыйная і ліберальна-рацыяналістычная канцэпцыі талерантнасці, якія сфарміраваліся ў XVI ст. Першая была прадстаўлена ў вучэннях «Чэшскіх братоў», швейцарска-германскага анабаптызму, мараўскага гутэрызму, нідэрландскага ме-

нанізму. Яе асаблівасцю з'яўляецца тое, што талерантнасць разглядаецца не толькі ў вузкім сэнсе міжканфесійных адносін, але і ў шырокім сацыяльна-анталагічным гарызонце як модус хрысціянскай любові, што выключае любое насілле ў дачыненні асобы. Ліберальна-рацыяналістычная канцэпцыя (С. Кастэліа, Я. Аконціус, Л. Соцын, Б. Ахіна, К.-С. Курыён) была заснавана на прынцыпе рацыяналізацыі веры, а таксама гуманістычнай этызацыі рэлігіі, у сувязі з чым памылка ў сферы рэлігіі звязваецца пераважна з недахопамі чалавечага розуму. Уплыў гэтых дзвюх канцэпцый шмат у чым прадвызначыў фарміраванне двух канцэптуальных падыходаў да праблемы талерантнасці ў межах радыкальна-рэфармацыйнай думкі.

У розныя перыяды дзейнасці антытрынітарнага збору акцэнтуацыя абодвух падыходаў у ідэйна-тэарэтычным дыскурсе была рознай. Можна вылучыць у сувязі з гэтым тры этапы:

1) 1560–1580-я гг. – перыяд дамінацыі ідэі прынцыповага ненасілля;

2) 1590-я гг. – пачатак XVII ст. – перыяд панавання дактрыны Фауста Соцына, у якой сцвярджаецца больш памяркоўны варыянт ідэі ненасілля і ўзмацняецца акцэнт на сцвярджэнні прынцыпаў верацярпімасці;

3) пачатак XVII ст. – 1662 г. – адмаўленне ідэі радыкальнай негацыі насілля і пераарыентацыя на канстытуіраванне мадэлі верацярпімасці ў грамадстве як сутнаснага вызначэння талерантнасці.

У заходнееўрапейскай філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы XVI–XVII стст. ідэя ненасілля прысутнічае ў двух асноўных варыянтах:

1) «хрысціянскі гуманізм» Эразма Ратэрдамскага, у межах якога рэлігійна-вербалісцкая аргументацыя на карысць ненасілля спалучаецца з рацыяналістычнай і прагматычнай;

2) канцэпцыя абсалютнага ненасілля ў вучэннях радыкальнай Рэфармацыі, асаблівасцю якой было дэклараванне адмаўлення насілля на аснове адпаведнай інтэрпрэтацыі новазапаветных тэкстаў.

У Рэчы Паспалітай атрымаў пашырэнне другі варыянт ідэі ненасілля ў межах вучэння антытрынітарнага збору. Уплыў першага варыянта часткова прасочваецца ў вучэнні Ф. Соцына. Згодна з вышэйадзначанай перыядызацыяй развіцця ідэй талерантнасці ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы «Польскіх і Літоўскіх братоў» можна вылучыць тры этапы эвалюцыі канцэптуальнага падыходу ненасілля:

1) 1560–1580-я гг. – панаванне ідэі абсалютнага прынцыповага ненасілля (Марцін Чаховіц, Гжэгаж Павел, Ян Немаеўскі, Станіслаў Вісьнёўскі);

2) 1590–1620-я гг. – дамінацыя памяркоўнай мадэлі ненасілля (Фауста Соцын, Кшыштоф Остародт, Валенты Шмальц);

3) 1630–1660-я гг. – рэактуалізацыя ідэй ненасілля, выпрацаваных на працягу папярэдніх перыядаў, у творчасці меншасці інтэлектуальнай эліты антытрынітарнага збору (Людвік Вальцоген, Даніэль Цвікер).

Асновай ідэі ненасілля ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» з'яўляецца рэфармацыйнае вучэнне аб веры як адзінай крыніцы выратавання і Святым Пісанні як адзіным змясцілішчы вербальна артыкуляванай трансцэндэнтнай ісціны. Вучэнне «ісціннай Хрысціянскай царквы» павінна дакладна адпавядаць аўтэнтычнаму сэнсу Святога Пісання. Са зместу веравучэння і рэлігійнай практыкі павінны быць элімініраваны ўсе элементы культурна-гістарычнай традыцыі. Імкненне да эксплікацыі хрысціянскага веравучэння на аснове дакладнай вербалісцкай інтэрпрэтацыі з асаблівай відавочнасцю выявіла ідэйна-тэарэтычную, аксіялагічную і праксеалагічную несумяшчальнасць установак Старога і Новага Запавету, што выклікала адыход ад іх традыцыйнай штучнай кансалідацыі. Старазапаветныя імператывы, якія ўваходзяць у супярэчнасць з евангельскім вучэннем, кваліфікуюцца як часовы, гістарычны феномен. Адзіным безумоўным аўтарытэтам абвяшчаецца Новы Запавет і змешчаныя ў ім пастулаты. Сярод іх важнае значэнне надаецца артыкуляванаму ў евангельскіх тэкстах негатыўнаму стаўленню да насілля. Недапушчальнасць любых форм як міжасабістага, так і структурнага насілля, у тым ліку войнаў, з'яўляецца галоўным зместам ідэі ненасілля ў дыскурсе «Польскіх і Літоўскіх братоў».

На першым этапе развіцця антытрынітарнай думкі (1560–1580-я гг.) фундаментальнай асновай ідэі ненасілля выступае дуалістычны падзел грамадства на «свет сапраўдных хрысціян» («царства Хрыстова») і «свет граху» («знешні свет»), якія сутнасна адрозніваюцца адзін ад аднаго. «Свет сапраўдных хрысціян» уяўляе з сябе неінстытуцыяналізаваную духоўную супольнасць абраных Богам вернікаў, што кіруюцца ў сваёй жыццядзейнасці выключна евангельскімі нормамі маралі. Паводле С. Вісьнёўскага, «царства Божае пабудавана не на людской моцы, гэтак жа абарона і захаванне духоўнага царства таго абапіраецца не на свецкую зброю і не на

абарону мяча» [Wiśniowski 1959:432]. Супольнасць «сапраўдных хрысціян» мае права ўжываць выключна негвалтоўныя сродкі ўздзеяння на тых, хто наносіць шкоду Боскай ісціне і чалавечаму грамадству, самым радыкальным з якіх абвяшчаецца экскамуніка як сімвалічнае выдаленне з «свету верных» [Czechowic 1979:268; Grzegorz Paweł 1959:52; Wiśniowski 1959:431].

Адмаўленне насілля ў вучэнні радыкальных антытрынітарыяў на дадзеным этапе абапіраецца ў асноўным на тры віды аргументацыі:

1. Евангельскія маральныя патрабаванні ўсеагульнай любові, у тым ліку любові да ворагаў, што выключае насілле. Асаблівае значэнне ў дадзеным кантэксце мае вербалісцкая інтэрпрэтацыя Нагорнай пропаведзі [Czechowic 1979:351–253, 269–270; Czechowic 1959b: 497; Grzegorz Paweł 1959:38–39, 48, 54, 55; Niemojewski 1583:115].

2. Указанне на асабісты прыклад Ісуса Хрыста і апосталаў, якія сцвярджалі ідэал жыцця, свабоднага ад насілля [Czechowic 1979: 270–271; Grzegorz Paweł 1959:35–36; Niemojewski 1583:104, 108–109; Wiśniowski 1959:435–437]. Этыка міласэрнасці і самаахвярнасці, увасобленая ў жыцці Хрыстом, проціпастаўляецца суроваму вучэнню Майсея як сімвалу стабілізацыі грамадства на аснове аўтарытарнага прымусу [Czechowic 1979:108].

3. Тэорыя прэдэстынацыі, што захоўвала ў раннім антытрынітарызме кальвінісцкі радыкалізм. Тэзіс, паводле якога жыццё, пакаранне і смерць чалавека могуць быць вызначаны выключна Боскай воляй, прыводзіць да высновы аб бессэнсоўнасці і нават варожым Богу характары спроб вызначэння лёсу людзей з дапамогай недасканалай чалавечай волі [Czechowic 1979:248–249; Niemojewski 1583: 13, 17; Wiśniowski 1959:431–432]. У гэтым кантэксце інтэрпрэтуецца евангельская прытча пра «пшаніцу і куколь», у якой сцвярджаецца ідэя, што толькі Бог супранатуралістычным шляхам можа пакараць грэшнікаў, а не іншыя людзі [Grzegorz Paweł 1568: 12; Niemojewski 1583:17–18; Wiśniowski 1959:435]. Разам з тым артыкуліруецца прынцып міласэрнасці да грэшніка, які асуджаны на вечную пагібель. Насілле ў дачыненні да яго разглядаецца як бессэнсоўнае павелічэнне наканаваных пакут [Wiśniowski 1959:431, 434, 436].

У дадзеным кантэксце асуджаецца запазычванне элементаў іўдаізму, язычніцтва і антычнай філасофіі, у лік якіх уваходзіць ідэя легітымацыі насілля, у вучэнні і практыцы каталіцызму. Г. Павел крытыкуе пратэстанцкія ўлады Швейцарыі, якія страцілі права разглядацца як хрысціянскія ў выніку выкарыстання насілля ў дачыненні

да іншадумцаў [Grzegorz Paweł 1959:52]. З дапамогай логікі даводзіцца абсурднасць апраўдання сацыяльнага насілля з дапамогай хрысціянскага вучэння, калі адначасова сцвярджаецца неабходнасць любіць ворагаў і магчымасць іх забіваць [Grzegorz Paweł 1959:46, 47].

Другім элементам дуалістычнай карціны свету ў вучэнні радыкальных антытрынітарыяў выступае «знешні свет» («цялеснае царства»), які ўяўляе з сябе сукупнасць індывідаў, што кіруюцца эгаістычнымі інтарэсамі. Ён уключае ў сябе ўсіх, хто знаходзіцца па-за межамі адкрытай Богам трансцэндэнтнай ісціны. Характарыстыка гэтай часткі грамадства мае рэзка негатыўную афарбоўку: Г. Павел параўноўвае яе прадстаўнікоў з дзікім звяр'ём [Grzegorz Paweł 1959:53]. Арганічнай часткай дадзенай супольнасці з'яўляюцца афіцыйныя грамадскія структуры, у першую чаргу дзяржава, якія ў сваёй дзейнасці выкарыстоўваюць інструменты прымусу. Г. Павел указвае на дзяржаўных ураднікаў як на галоўных вінаватых у сацыяльным насіллі, паколькі тыя не толькі самі здзяйсняюць гвалт, але і прымушаюць да гэтага іншых [Grzegorz Paweł 1959:54].

Але разам з тым дзяржаўныя інстытуты, якія знаходзяць санкцыю ў «законе» Старога Запавету і прававых нормах розных краін, што выводзяцца з «натуральнага розуму», разглядаюцца як пазітыўная з'ява ў сферы ўнутраных ўзаемаадносін «знешняга свету»: каб «тыя, што Пана Бога не баяцца і жывуць у зле і сваволі <...> пастаўленага ўраду з мячом мусілі б баяцца» [Czechowic 1979:209]. Ян Немаеўскі робіць акцэнт на тым, што дзяржаўнае насілле ў «знешнім свеце» выступае ў якасці меншага зла, паколькі дае магчымасць забеспячэння адноснага міру ў грамадстве [Niemojewski 1583: 208–209]. Такім чынам, дзяржаўнае насілле пры разглядзе сацыяльнай рэальнасці «знешняга свету» атрымлівае станоўчую ацэнку. Усе радыкальна-рэфармацыйныя ідэолагі падкрэсліваюць боскае паходжанне дзяржаўнай улады, неабходнасць падпарадкавання яе правілам і прадпісанням, у тым ліку для «верных хрысціян». Пры гэтым, аднак, спецыяльна ўказваецца на тое, што «верныя хрысціяне» павінны падпарадкоўвацца афіцыйным уладам толькі ў тых аспектах, якія не супярэчаць евангельскаму вучэнню.

Частковая легітымацыя структурнага насілля ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» звязана з адчуваннем немагчымасці рэалізацыі новазапаветнага этычнага ідэалу ў грамадскім жыцці. Альтэрнатывай выступае сектанцкая арыентацыя на мінімізацыю кантактаў са светам насілля. Неаднаразова падкрэсліваецца ідэя

аддзялення «верных» ад «няверных» [Czechowic 1959b:169; Czechowic 1979:249–250; Niemojewski 1583:12]. Абгрунтоўваецца непазбежнасць сітуацыі, паводле якой «сапраўдныя хрысціяне» застаюцца праследуемай меншасцю [Niemojewski 1583:12,14]. Заклікі да адмаўлення ад насілля датычылі фактычна невялікай групы «абраных». Указваючы на дадзеную акалічнасць, польскі даследчык С. Кот адмаўляе распаўсюджаную думку аб рэвалюцыйнасці вучэння «Польскіх і Літоўскіх братоў», характарызуючы яго як «адмову ад дзяржаўнага жыцця» [Kot 1932:42–43, 53, 73–74]. Адзначаныя ідэі надавалі радыкальна-рэфармацыйнай ідэі ненасілля характар духоўнага арыстакратызму.

Сектанцкі падыход прадугледжваў канстытуяванне кодэксу жыцця «сапраўднага хрысціяніна», арыентаванага на рыгарыстычнае выкананне новазапаветных імператываў. Ён уключаў у сябе наступныя элементы:

Ідэя «нясення крыжа праз усё жыццё», пад чым разумеецца цярплівае перанясенне праследаў і пагроз жыццю, здароўю і маёмасці [Czechowic 1979:13, 244–245; Niemojewski 1583:3, 4, 10; Niemojewski:207]. Дадзены пастулат павінен быў быць пастаяннай рысай жыцця хрысціяніна і ўмовай яго выратавання.

Адмаўленне помсты як галоўнай псіхалагічнай прычыны насілля ў вырашэнні міжасабовых і сацыяльных канфліктаў [Czechowic 1979:263].

Адмаўленне любых гвалтоўных сродкаў дзеянняў, нават у якасці самаабароны; апеляцыя да правідэнцыялісцкай апекі Бога над вернікам [Czechowic 1979:253].

Недапушчальнасць для хрысціян удзелу ў войнах. Асуджаецца нават фармальная прысутнасць на вайне як праява кампрамісу са «светам граху» [Czechowic 1979:274].

Забарона для «сапраўдных хрысціян» займаць дзяржаўныя пасады і звяртацца да дзяржаўных устаноў. Г. Павел наступным чынам тлумачыць названы пастулат: «Калі мы займаем пасады начальнікаў, то робімся галоўнымі вінаваўцамі гвалтаў, мы не толькі самі здзяйсняем насілле, але і іншых змушаем так чыніць. Мы, якія абавязаны перад чалавекам за пралітую кроў, будзем самі праліваць гэтую кроў і застанемся пры гэтым авечкамі і хрысціянамі?» [Grzegorz Paweł 1959:54].

Адмаўленне сацыяльнай эксплуатацыі, што адлюстравалася ў закліках да шляхты прадаваць сваю маёмасць і аддаваць набытыя

сродкі на карысць немаёмных, адмовіцца ад станавых прывілеяў і жыць за кошт уласнай працы [Budny 1930:181, 191–192; Zachorowski 1921:233].

Супрацьпастаўленне рэаліям неталерантных узаемаадносін у «свеце граху» ідэі «хрысціянскай вайны», пад якой разумеецца маральная барацьба супраць зла без ужывання насілля (зброяй якой з'яўляюцца вера і этычныя дабрадзейнасці) [Czechowic 1979: 260; Niemojewski 1583:11–12].

Аднак у асяроддзі «Польскіх і Літоўскіх братоў» ідэя ненасілля была ўспрынята неадназначна і інспіравала шырокую дыскусію. У якасці апанента радыкальнай плыні «меншага збору» выступіў грэчаскі эмігрант Якуб Палеалог у працы «Развагі аб вайне» (1572 г.), якая не дайшла да нашых часоў. Найбольш разгорнуты выгляд крытыка ненасілля знайшла ў творах Сымона Буднага. Паводле яго, структурнае насілле не супярэчыць хрысціянскаму вучэнню. С. Будны падтрымлівае традыцыйны падзел войнаў на несправядлівыя (захопніцкія) і справядлівыя. Калі ад удзелу ў «несправядлівых» войнах хрысціяне павінны ўстрымлівацца, то ў «справядлівых войнах» павінны ўдзельнічаць па загадзе дзяржаўных улад «з доброю совестию» [Будны 2005:108]. С. Будны апраўдвае ўдзел «сапраўдных хрысціян» у грамадска-палітычным жыцці. Асаблівы націск робіцца на боскім паходжанні ўлады і неабходнасці падпарадкавання ўсім яе распараджэнням, у тым ліку з боку тыранічных улад. Рэзка асуджаюцца антыўрадавыя выступленні [Будны 2005: 84, 94–96; Budny 1930:39, 206].

У кантэксце крытыкі ідэі ненасілля важнае значэнне набывала адмаўленне яе рэлігійна-вербалісцкай аргументацыі. С. Будны надаў дадзенай крытыцы сістэматызаваны выгляд згодна з крытэрыямі арыстоцелеўскай логікі. Вучэнне Хрыста і апосталаў, паводле яго, не адмяніла цалкам старазапаветны «закон», а толькі надала яму больш дасканалую форму. Увесь змест «закону», акрамя тых яго элементаў, якія непасрэдна адмяняюцца ў тэкстах Новага Запавету, захоўвае сваю актуальнасць для хрысціян [Budny 1930:219]. Паводле С. Буднага, насілле ў адказ на насілле даводзіць сваю існаснасць не толькі з «закону Майсея», але таксама з натуральнага парадку рэчаў. Указваецца на практыку смяротнага пакарання ва ўсіх народаў з глыбокай старажытнасці: «Сама прырода паказвае чалавеку, што калі ён заб'е, то будзе сам забіты. Бо на той час, калі гаварыліся гэтыя словы, аніякіх пісаных правоў і законаў не іс-

навала» [Budny 1930:125–126]. Названыя ідэі не былі прынятыя ў 1580-я гг. большасцю прадстаўнікоў антытрынітарнага збору. Тым не менш яны зрабілі значны ўплыў на вучэнне «Польскіх і Літоўскіх братоў» першай паловы XVII ст.

Кампрамісную пазіцыю паміж радыкальнай і памяркоўнай плынямі ў думцы «Польскіх і Літоўскіх братоў» у канцы XVI – пачатку XVII ст. заняў памяркоўны варыянт ідэі ненасілля ў творчасці італьянскага эмігранта Ф. Соцына. Названы варыянт адлюстроўваў інтарэсы шляхецкай большасці збору, якая захапілася ідэямі адраджэння раннехрысціянскай Царквы, але не была гатовая да радыкальнага разрыву з існуючым сацыяльным асяроддзем. Артыкуляцыя праблемы ненасілля ў Ф. Соцына пачынаецца з палемікі з Я. Палеалогам ў абарону афіцыйнай дактрыны антытрынітарнага збору. Ім пацвярджаецца прынцыповае негатыўнае стаўленне да сацыяльнага насілля з пункту гледжання хрысціянскага вучэння. Так, у якасці аднаго з галоўных прынцыповых рознагалоссяў паміж пратэстанцкімі канфесіямі і «Польскімі і Літоўскімі братамі» Ф. Соцын лічыць стаўленне да вайны і смяротнага пакарання [Socinus 1600:18–19]. На мяжы XVI–XVII стст. адбылася пэўная эвалюцыя падыходу Ф. Соцына да праблемы ненасілля, але пры гэтым захавалася яго сутнасная спецыфіка, што дазваляе гаварыць аб асобным этапе ў развіцці ідэі ненасілля ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў». Ідэі Ф. Соцына знайшлі падтрымку ў 1600–1620-я гг. у працах В. Шмальца, К. Астародта, Я. Крэля і сталі пануючымі ў антытрынітарным зборы.

У межах падыходу да ненасілля ў дадзены перыяд захоўваецца падзел грамадства на «цялеснае» і «духоўнае» царства. Аднак у той жа час істотна аслабляецца іх дуалістычнае проціпастаўленне. Замест сектанцкага ізаляцыянізму прапануецца прагматычная праграма жыццядзейнасці «верных» у «знешнім свеце». У адрозненне ад праграмы ранняга антытрынітарызму яна шырока выкарыстоўвае сітуацыйную этыку пры захаванні вернасці абсалютным маральна-рэлігійным пастулатам.

На гэтым этапе дзяржава не разглядаецца больш як неад’емная частка «свету граху», функцыянаванне якой непазбежна прыводзіць да насілля. Усё залежыць ад канкрэтнага выкарыстання механізмаў улады. Адначасова ўзмацняецца акцэнтуацыя боскага паходжання любой улады і яе пазітыўнай ролі ў грамадстве. Ф. Соцын настойвае на неабходнасці шанавання ўлады як «бога на зямлі»,

а К. Астародт лічыць боскае паходжанне дзяржаўных інстытутаў нагэтулькі відавочным, што ўважае за лішняе нават падмацаванне дадзенага тэзіса спасылкамі на біблейскія тэксты [Ostorodt 1991:166; Socinus 1959a:188, 196]. Для ўсіх грамадзян, у тым ліку для «верных хрысціян», рэцэптуецца бездакорнае выкананне ўсіх норм і правіл, устаноўленых дзяржаўнай уладай, акрамя тых, што ўваходзяць у супярэчнасць з пастулатамі Святога Пісання. Як цяжкі грэх разглядаюцца мяцежныя дзеянні супраць любой улады, нават тыранічнай [Ostorodt 1991:166; Socinus 1959b:187]. Узмацненне падобнай інтэнцыі ў дыскурсе радыкальна-рэфармацыйнага руху тлумачыцца ў значнай ступені імкненнем абгрунтаваць сваю лаяльнасць адносна дзяржавы ва ўмовах нападак ідэйных праціўнікаў, якія даводзілі мяцежны характар вучэння антытрынітарыяў.

Сістэма аргументацыі на карысць ненасілля носіць у асноўным пераемны характар у дачыненні да папярэдняга перыяду. Галоўнае месца ў ёй займае ўказанне на неадпаведнасць практыкі сацыяльнага насілля з новазапаветнымі патрабаваннямі ўсеагульнай любові, а таксама на асабісты прыклад Хрыста і апосталаў [Ostorodt 1991:162, 168; Socinus 1581:45; Socinus 1600:51; Socinus 1959b:18–20; Szmalc 1991:175–177, 180–181]. Зварот да тэорыі прэдэстынацыі, характэрны для папярэдняга перыяду, ужо не мае значэння па прычыне прыняцця Ф. Соцынам і яго паслядоўнікамі прынцыпу свабоднай волі. Разам з тым у вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» гэтага перыяду з'яўляецца новы аргумент: забойства цела можа з'яўляцца адначасова і забойствам душы, паколькі можа прадухіліць патэнцыйную магчымасць пакаяння грэшніка ў будучыні [Ostorodt 1991:169]. Дадзены аргумент можа разглядацца як палеміка з контррэфармацыйным вучэннем аб забойстве цела для выратавання душы.

Змякчэнне рыгарызму ранняга антытрынітарызму карэлюецца з адаптацыяй да ідэі ненасілля рацыяналістычнай аргументацыі. Ф. Соцын схіляецца да разгляду праблемы насілля ў духу памяркоўнай сітуацыйнай этыкі. Усе практычныя ўчынкі, таксама як і веравызнаўчыя дактрыны, падзяляюцца на тыя, што маюць непасрэднае дачыненне да выратавання чалавека, і тыя, якія не маюць абсалютнага значэння, а могуць толькі ў той ці іншай ступені мець апасродкаваныя адносіны ў сатэрыялагічным аспекце. Учынкі другога віду называюцца «нейтральнымі». З гэтым звязана істотная рэвізія распрацаванага ў раннім антытрынітарызме кодэкса

жыцця «сапраўднага хрысціяніна», якая адбывалася па наступных напрамках:

Трансфармацыя ідэі «нясення крыжа праз усё жыццё». Нягледзячы на захаванне пагляду, паводле якога для хрысціяніна лепш цярпець любыя пакуты і нават загінуць, чым здзейсніць акт насілля, пакута не абвяшчаецца больш пастаяннай і непазбежнай рысай існавання хрысціяніна, ад якой нельга ўхіліцца, застаючыся ў «свеце верных». Чалавек павінен у кожным выпадку рабіць так, каб, з аднаго боку, не парушыць боскіх імператываў, з другога боку, максімальна засцерагчы ад пакут сябе і блізкіх людзей [Социн 1960:140; Ostorodt 1991:65]. Згодна з гэтым сінод 1598 г. фармальна дазволіў нашэнне зброі «для адпуджвання ворагаў і абароны ад іх» [Kot 1932:80].

Абвяшчэнне дапушчальнасці гвалтоўных сродкаў, што не нясуць непасрэднай пагрозы чалавечаму жыццю [Ostorodt 1991:164; Socinus 1600:161]. Пры гэтым праводзіцца дыферэнцыяцыя свядома ўчыненага і ненаўмыснага забойства. Апошняе, хаця і асуджаецца, аднак мае менш негатыўную ацэнку ў параўнанні з першым пры ўліку абставін яго здзяйснення [Социн 1960:141; Ostorodt 1991:164].

Адмаўленне помсты як галоўнай псіхалагічнай прычыны насілля становіцца менш радыкальным. Да праяў помсты больш не адносяцца судовыя звароты, абарона ўласных правоў у выпадку, калі яны дыктуюцца матывамі не асабістай карысці, а справядлівасці, і не маюць на мэце жорсткае пакаранне вінаватага [Socinus 1581:234–236; Socinus 1959b:144; Szmalc 1619:173].

Асуджэнне вайны карэлюецца са сцвярджэннем, што ўдзел у вайсковых паходах і валоданне зброяй, нанясенне няцяжкіх раненняў пры абароне ў баі, выплата падаткаў на вайсковыя патрэбы, выраб зброі адносяцца да ліку «нейтральных учынкаў». Ухіленне ад удзелу ў вайсковых выправах разглядаецца негатыўна, паколькі можа выклікаць неабгрунтаваныя рэпрэсіі ў дачыненні ўхіліста і яго сям'і [Социн 1960:140–141; Ostorodt 1991:164, 166–167; Socinus 1959b: 161; Szlichtyng 1979:181]. Адзінай абсалютнай забаронай застаецца забойства на вайне.

Легалізацыя заняцця дзяржаўных пасад, уключаючы самыя вышэйшыя, і ўдзелу ў дзейнасці дзяржаўных органаў кіравання. Указваецца на тое, што ў Святым Пісанні нідзе няма забароны падобнага тыпу. К. Астародт тлумачыць, што «там, дзе можна ўпэўнена сцвярджаць, што нельга выкарыстоўваць вярхоўную ўладу без праліцця

крыві і вайны, хрысціянін ніякім чынам не можа быць уладаром»; аднак у той жа час не адмаўляецца магчымасць дзяржаўнага кіравання без прымянення фізічнага насілля [Ostorodt 1991:167]. З гэтым звязана размежаванне «нявернага» і «хрысціянскага» ўрада [Szmalc 1991:174]. «Хрысціянскі ўрад» не мае права караць злачынцаў смерцю і праводзіць войны. Пакаранне злачынцаў мае рэальныя магчымасці выкарыстання іншых сродкаў стрымлівання, акрамя смяротнай кары, такіх як турэмнае зняволенне, штрафы, прымусовыя працы і г. д. Дадзеная ідэя выступала як перспектыва гуманізацыі судова-прававой практыкі [Ostorodt 1991:167, 170; Socinus 1959b:228; Szmalc 1991:173, 176]. У мэтах прадухілення вайны «хрысціянскаму ўраду» рэкамендуецца выкарыстоўваць дыпламатычныя захады ў напрамку захавання міру. У выпадку непазбежнасці знешняй агрэсіі ў якасці «меншага зла» разглядаецца задавальненне інтарэсаў агрэсара або нават поўная капітуляцыя [Ostorodt 1991:170–171; Szmalc 1991:179–180].

Апраўданне адносін панавання-падпарадкавання і сацыяльнай эксплуатацыі ў грамадстве, акрамя выпадкаў выкарыстання пры гэтым метадаў фізічнага насілля і несправядлівых жорсткіх адносін у дачыненні да падпарадкаваных [Crell 1979:132–135; Socinus 1959b:140].

У нязменным выглядзе захавалася ў вучэнні сацыніянскага перыяду ідэя «хрысціянскай вайны». У працах Ф. Соцына ўзнаўляюцца думкі М. Чаховіца аб «духоўнай зброі», што ўяўляе з сябе этычныя хрысціянскія дабрадзейнасці [Socinus 1959a:51; Socinus 1959b:231].

У 1630–1660-я гг. ідэя ненасілля зазнала крытыку з боку большасці прадстаўнікоў радыкальна-рэфармацыйнай інтэлектуальнай эліты, сярод якой у гэты час узмацняецца пачатая ў папярэдні перыяд тэндэнцыя адаптацыі да актуальнай сацыяльнай рэчаіснасці. Адыход ад ненасілля і прыняцце традыцыйнага пункту гледжання на праблему сацыяльнага насілля з'яўляліся сродкамі адхілення абвінавачванняў у антыдзяржаўнай дэструктыўнай дзейнасці. Польскі даследчык С. Эстрайхер лічыць першай праявай падобнай пераарыентацыі твор шляхціца Задоры «Трактат аб вайне» (1612 г.), які прызнаецца блізкім да «арыянскіх» колаў [Estreicher 1931:15–16].

З першай паловы XVII ст. палеміка ў радыкальна-рэфармацыйнай думцы па пытанні адносін да сацыяльнага насілля становіцца часткай агульнаеўрапейскай дыскусіі. Вялікую ролю ў справе

рэвізіі адносін да насілля адыграла знаёмства з працай нідэрландскага мысліцеля Гуга Гроцыя «Аб праве вайны і міру» (1625 г.), у якой у памяркоўнай форме знаходзіла адлюстраванне апраўдання ідэя «справядлівай вайны», а таксама права на забойства ва ўмовах неабходнай самаабароны. Першым у грамадскай думцы Рэчы Паспалітай дадзены твор прааналізаваў адзін з лідараў «Польскіх і Літоўскіх братоў» Марцін Руар у лісце да нідэрландскага радыкальна-рэфармацыйнага дзеяча Даніэля Брэніўса, напісаным напрыканцы 1627 г. М. Руар засведчыў сваю гатоўнасць прызнаць у асноўным тэзісы Г. Гроцыя, але выказваў пры гэтым некаторыя ваганні [Kot 1932:98; Ruar 1991:183–184]. У далейшым ўказаная тэндэнцыя імкліва нарастала.

Яскравым прыкладам эвалюцыі філасофскай і сацыяльна-палітычнай думкі «Польскіх і Літоўскіх братоў» з'яўляецца творчасць Янаша Шліхтынга. У 1636 г. ён стаў аўтарам палемічнай працы, у якой выступае ў якасці абаронцы ідэй Ф. Соцына. Яе галоўнай задачай Я. Шліхтынг абвяшчае аналіз сродкаў, дапушчальных для «сапраўдных хрысціян» пры «неабходнай абароне». Ён у асноўным паўтарае тэзісы Ф. Соцына, К. Астародта, В. Шмальца, рэпрэзентуючы прыняты імі варыянт ідэі ненасілля. Асаблівае гучанне набывае дыферэнцыяцыя дзяржаўнага права, неабходнага для рэгуляцыі адносін «знешняга свету», і хрысціянскага вучэння, што з'яўляецца шляхам да выратавання «верных» [Szlichtyng 1991:188–189]. Аднак ужо ў 1640-я гг. Я. Шліхтынг выступае як праціўнік ненасілля (звесткі аб яго поглядах гэтага перыяду захаваліся з палемічных прац ягонага ідэйнага апанента Л. Вальцогена). Галоўным тэзісам, агучаным ім у гэты перыяд, было сцвярджэнне ідэалу «хрысціянскай улады» [Wolzogen 1991:197]. «Хрысціянскі ўрад» мае, на думку Я. Шліхтынга, права выкарыстання суровых кар у дачыненні да злачынцаў; хрысціяне маюць права і павінны прымаць актыўны ўдзел у вайсковых дзеяннях, накіраваных на абарону дзяржавы.

Найбольш тэарэтычна абгрунтаваны выгляд крытыка ідэі ненасілля ў постсацыніянскай думцы знайшла ў працах Самуэля Пшыпкоўскага. У літаратуры выказваецца меркаванне аб значным уплыве на погляды дадзенага аўтара ідэй Г. Гроцыя [Chmaj 1957:303–316]. Асноўнымі аргументамі ў крытыцы ідэі ненасілля ў С. Пшыпкоўскага былі наступныя:

адмаўленне структурнага насілля і права на самаабарону з дапамогай насілля не мае выразнага імператыву ў Новым Запавеце;

абсалютнае ненасілле супярэчыць патрабаванням «натуральнага розуму»;

любоў да ворагаў, абвешчаная ў Евангеллі, не павінна ўзводзіцца ў абсалют, разглядацца вышэй за любоў да іншых людзей, асабліва блізкіх, што падвяргаюцца небяспецы з боку непрыяцеляў;

старазапаветныя нормы, што дазваляюць насілле, не страцілі сэнсу ў сферы дзяржаўнай практыкі, паколькі вучэнне Хрыста мае дачыненне да іншай сферы сацыяльнай рэальнасці;

прыняцце рыгарыстычнай канцэпцыі ненасілля адпуджвае ад збору значную частку патэнцыйных адэптаў і не дае выхаду з сектанцкай замкнёнасці [Przypkowski 1979:246–255; Przypkowski 1991b: 228–230].

Пры аргументацыі дадзенага падыходу пераважалі рацыяналістычныя і прагматычныя элементы, выкліканыя, з аднаго боку, абаронай прынцыпу рэлігійнай цярпімасці ў дачыненні да антытрынітарнага збору ва ўмовах нарастання атмасферы інталерантнасці, з другога – далейшым прыстасаваннем да інтарэсаў шляхецкай часткі збору, моцна інтэграванай у сістэму сацыяльных і культурных сувязей свайго стану.

Тым не менш сярод меншасці збору ў адзначаны перыяд ідэя ненасілля працягвала сваё існаванне ва ўмовах палемікі з дамінуючай тэндэнцыяй. Яе найбольш вядомымі рэпрэзентантамі ў гэты перыяд былі Людвік Вальцоген, Даніэль Цвікер, Іаахім Стэгман Малодшы. Да нашага часу захаваліся толькі працы Л. Вальцогена 1640-х гг. У іх адраджаюцца дуалістычны падзел грамадства, сектанцкі падыход да ролі «верных» у свеце, рыгарыстычны маральна-этычны кодэкс «сапраўднага хрысціяніна» у духу ранняга антытрынітарызму. Абапіраючыся на пастулаты абсалютнага ненасілля ў палеміцы з памяркоўна настроенымі дзеячамі збору, Л. Вальцоген даводзіць абсурднасць паняццяў «хрысціянскага ўрада» і «хрысціянскага жаўнерства» [Wolzogen 1979:233–235]. Аднак падобныя думкі не знаходзілі падтрымкі сярод прадстаўнікоў «меншага збору» на дадзеным этапе.

Нягледзячы на паступовы адыход «Польскіх і Літоўскіх братоў» ад прынцыповага адмаўлення насілля, ідэя ненасілля, адлюстраваная ў іх вучэнні, знайшла шырокі водгук у заходнееўрапейскай радыкальна-рэфармацыйнай думцы XVII ст. Найбольшае

ўздзеянне яна мела на блізкія «Польскім і Літоўскім братам» плыні менанітаў, квакераў, галандскіх рэманстрантаў.

Такім чынам, канцэптуальны падыход да праблемы талерантнасці, у аснове якога знаходзілася ідэя ненасілля, быў спецыфічным феноменам вучэння «Польскіх і Літоўскіх братоў» у філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы Рэчы Паспалітай другой паловы XVI – першай паловы XVII ст., для якога характэрна прынцыповае адмаўленне насілля як сацыяльнай з'явы. Да сутнасных рыс дадзенай ідэі ў раннім варыянце неабходна аднесці наступныя: рэтраспектыўнасць, якая выяўляецца праз перманентны зварот да новазапаветнай традыцыі; этычны абсалютызм; утапізм; сацыяльны эскапізм як адлюстраванне негацыі іерархічна структураванай сацыяльнай рэальнасці. У межах сацыніянскага варыянта ідэі ненасілля адлюстравалася суіснаванне рыгарыстычнага адмаўлення фізічнага насілля з сітуацыйнай этыкай і з прагматычным стаўленнем да сацыяльнай рэальнасці.

5.8. Верацярпімасць як сутнаснае вызначэнне талерантнасці

У перыяд ранняга антытрынітарызму ідэя верацярпімасці адыгрывала падпарадкавальную ролю ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў». Негацыя ўсяго арганізаванага сацыяльнага свету прадукавала погляд аб неістотнасці пытання міжканфесійных адносін у грамадстве. Акцэнт на ідэі «нясення крыжа» азначаў пасіўны падыход да праблемы верацярпімасці, вырашэнне якой звязвалася з надыходам Царства Божага на зямлі. Згодна са сцвярджэннем М. Чаховіца, «калі потым жадаем караляваць з Хрыстом і быць там, дзе ён, <...> тады мусім з ім усё тое сціпла трываць, што нам ад Айца нябеснага было б дадзена, так як і Хрыстос усё тое сціпла цярпеў ...» [Czechowic 1979:247].

Аднак нягледзячы на праграмны сацыяльны эскапізм, радыкальныя антытрынітарыі ўсё ж былі вымушаны выказваць свае адносіны да праблемы верацярпімасці. Гэта было звязана з неабходнасцю абароны ўласнай рэлігійнай супольнасці ў сацыяльна-палітычных умовах канца XVI ст. У 1580-я гг. з'яўляюцца апалагетычныя выказванні ў адрас практыкі талерантнасці ў Рэчы Паспалітай. Указваюцца яе глыбокія гістарычныя карані, высока ацэньваецца рэлігійная палітыка каралёў і вялікіх князёў, падкрэсліваецца вялікае значэнне акта Варшаўскай канфедэрацыі [Czechowic 1959a:479–480; Niemojewski 1583:20].

Пры абароне прынцыпу верацярпімасці часам выкарыстоўваецца палітыка-прагматычная аргументацыя. Указваецца на нецярпімасць у дачыненні да іншадумцаў як крыніцу сацыяльных канфліктаў і войнаў на прыкладзе Францыі і Нідэрландаў [Czechowic 1959a:479; Niemojewski 1583:19–20]. Аднак галоўным выступае сцвярджэнне аб тым, што рэлігійнае насілле як адна з праяў сацыяльнага насілля супярэчыць хрысціянскаму вучэнню [Czechowic 1959a: 77; Czechowic 1959b:495–496; Niemojewski 1583:16, 19]. У аснове маральна-рэлігійнай аргументацыі знаходзіліся зварот да евангельскіх імператываў хрысціянскай любові, указанне на асабісты прыклад Ісуса Хрыста і апосталаў і адпаведная інтэрпрэтацыя тэорыі прэдэстынацыі.

Адмаўленне выкарыстання насілля не азначала адсутнасці элементаў інталерантнасці ў дыскурсе «Польскіх і Літоўскіх братоў». Даследуючы пытанне адносін да ідэйных апанентаў, трэба вызначыць яго сувязь з асноўнымі элементамі рэлігійнага вучэння дадзенай канфесіі. «Польскія і Літоўскія браты» пры наяўнасці пэўных разыходжанняў прызнавалі прыярытэт веры ў дачыненні да розуму, што выяўлялася або ў варожым стаўленні да любых ведаў, не звязаных з богаадкрыццём, або ў пастуліраванні згоды веры і розуму пры прыярытэце веры [Farnowski 1959:278; Piotr z Goniądza 1962:252]. Праводзілася выразная дыферэнцыяцыя «боскай ісціны», адкрытай у Святым Пісанні, і чалавечых устанаўленняў. Перакананасць у рэпрэзентацыі абсалютнай ісціны грунтуецца на паслядоўнай вербалісцкай інтэрпрэтацыі біблейскіх тэкстаў. Крытэрый знаходжання аўтэнтычнага сэнсу Святога Пісання вызначаецца з дапамогай канцэпцыі ілюмінацыі Святога Духа: «Толькі сам Бог, які адчыняе чалавечыя сэрцы, сам дае правільнае разуменне свайго слова» [Czechowic 1979:11].

Радыкальная ўпэўненасць ва ўласнай рэпрэзентацыі абсалютнай ісціны абумоўлівае варожасць у дачыненні да тых, хто знаходзіцца пад уплывам «знешняга свету». Рэлігійныя практыкі іншаверцаў абвяшчаюцца вынікам недасканалай «людской мудрасці» і ўплыву Антыхрыста. Прыняцце ў хрысціянскі дыскурс элементаў культурнай традыцыі разглядаецца як ерась. Элементы нехрысціянскага паходжання ў Каталіцкай царкве характарызуюцца як «новае паганства» і «новае жыдоўства» [Grzegorz 1568:k.i3]. Носьбіты памылковых поглядаў разглядаюцца як асуджаныя на пагібель прадстаўнікі «знешняга свету», адносіны з якімі з боку «верных

хрысціян» павінны быць мінімальнымі. Яскрава непрымірымасць да іншаверцаў праявілася ў лісце арыянскага дзеяча Бальцэра Вількоўскага з нагоды навяртання ў каталіцызм яго сына Каспера. У экспрэсіўным стылі ён просіць у Бога кары на свайго сына-адступніка, паколькі пераход да «папізму» можа быць, на яго думку, вынікам выключна дзеяння «нячыстай сілы» [Wilkowski 1959:463–467]. Інвектыўныя выпады ў адрас іншадумцаў былі характэрнай рысай дыскурсу «Польскіх і Літоўскіх братоў».

Некалькі іншы падыход быў прадстаўлены ў творчасці С. Буднага. У ім апраўданне выкарыстання насілля ў сістэме матэрыяльных адносін суправаджаецца адмаўленнем яго ў духоўнай сферы. Сцвярджаецца антыхрысціянскі характар стратэгій інталерантнасці, прынятых як каталіцкай, так і пратэстанцкімі канфесіямі. С. Будны выступае ў абарону рэпрэсіраваных у кальвінісцкай Жэневе М. Сервета і Д. Джэнціле [Budny 1959:321–323; Budny 1930:12]. У працы «Аб свецкай уладзе» С. Будны выступае прыхільнікам свабоды думкі ў межах збору, што было звязана з абаронай ім уласнага падыходу да рэлігійна-філасофскіх і сацыяльна-палітычных праблем. У ходзе палемікі ён абвінавачвае радыкальных лідараў збору ў імпліцытнай нецярпімасці. Аўтарытарнасць унутры рэлігійнай абшчыны разглядаецца як «папісцкі» перажытак, якому супрацьпастаўляецца духоўная свабода ў межах раннехрысціянскай Царквы. С. Будны прапануе ўласную мадэль духоўнага жыцця: «У нас павінна быць свабода выказванняў адносна боскіх прадметаў не толькі для вучоных, але і для невукаў; не толькі для настаўнікаў, але і для вучняў; не толькі для адных пастыраў, але і для авечак або слухачоў; не толькі для багатых, але і для ўбогіх, абы толькі ў межах прыстойнасці» [Budny 1930:13–14]. Дадзеная мадэль духоўнага жыцця мае пэўнае падабенства з ідэямі заходнееўрапейскай ліберальна-рацыяналістычнай канцэпцыі талерантнасці. Аднак застаецца адкрытым пытанне, наколькі яна была вынікам шчырай інтэнцыі аўтара, а наколькі прадуктам неспрыяльнай кан'юнктурнай сітуацыі, у якой апынулася група прыхільнікаў С. Буднага ў «меншым зборы» ў 1580-я гг. Характэрна, што раней, у працы «Аб першасных артыкулах хрысціянскай веры» (1576 г.), С. Будны выказваецца супраць спрэчак паводле рэлігійных пытанняў унутры абшчыны як звычаю «бязбожных» людзей [Budny 1959:320]. Аднак ідэі С. Буднага ў значнай ступені стымулявалі станаўленне сацыніянскай ідэі верацярпімасці.

У другі перыяд дзейнасці «Польскіх і Літоўскіх братоў» праблема рэлігійнай цярпімасці закраналася ў працах Ф. Соцына, К. Астародта, В. Шмальца, Анджэя Вайдоўскага, Гераніма Маскажоўскага, Яна Ліцынія Намыслоўскага. У гэты перыяд праблема верацярпімасці набывае самастойны статус у сістэме антытрынітарнай думкі. На яе артыкуляцыю вызначальны ўплыў аказала рэлігійна-філасофская дактрына Ф. Соцына. Можна вылучыць наступныя яе напрамкі:

Рацыяналізацыя веры, увасобленая ў прынцыпе «рэлігія не можа супярэчыць розуму». Дадзены прынцып стымуляваў рацыянальна-лагічны аналіз рэлігійных догматаў і тым самым ствараў перадумовы для іх аўтаномнай ацэнкі, што дэманстравала ідэйныя падставы інталерантнасці.

Перагляд сэнсавай ролі асобы Хрыста: прыярытэтным становіцца разгляд яе не ў аспекце тэорыі адкуплення, а ў маральна-этычным аспекце як ілюстрацыі дасканалага чалавека, узору для кожнага хрысціяніна. Цесную сувязь з гэтым мае абарона свабоднай волі чалавека.

Дыферэнцыяцыя фундаментальных ісцін, «неабходных для выратавання», і дыскусійных ісцін. Да ліку першых залічваюцца найбольш агульныя палажэнні хрысціянскай рэлігіі (вера ў існаванне Бога, яго ўсёмагутнасць, выключную місію Ісуса Хрыста, аўтарытэт Святога Пісання, новазапаветныя маральныя імператывы). Іншыя догматы, якія з'яўляюцца прадметам міжканфесійных спрэчак, кваліфікуюцца як «неабавязковыя», дыскусійныя [Socinus 1959a:167, 236; Socinus 1959b:178]. Толькі першая катэгорыя ісцін мае непасрэднае дачыненне да сатэрыялагічнай праблематыкі.

Узмацненне акцэнту на рэфармацыйнай інтэрпрэтацыі Царства Божага як нябачнай духоўнай супольнасці людзей, што кіруюцца ў сваім жыцці этычнымі прынцыпамі хрысціянства.

Дадзеныя напрамкі рэлігійна-філасофскага вучэння акрэслілі маральна-рэлігійны аспект аргументацыі ідэі верацярпімасці. Яго асноўным матывам з'яўляецца абгрунтаванне супярэчнасці інталерантнасці і хрысціянскага вучэння. Змяняецца разуменне паняццяў ісціны і ерасі. Праблема інтэрпрэтацыі Святога Пісання вырашаецца наступным чынам: фундаментальныя ісціны абвяшчаюцца відавочнымі, а таму павінны ўспрымацца аксіяматычна; аналіз «дыскусійных ісцін», змешчаных у Бібліі, грунтуецца на тых жа асновах, што і аналіз любога іншага тэксту [Moskorzowski 1617:59,

66, 97; Socinus 1959a:168–170]. Ф. Соцын прапануе ўласны варыянт інтэрпрэтацыі другасных ісцін і на яго аснове канструіруе канфесійную дактрыну. Але ў той жа час падкрэслівалася гатоўнасць да дыялогу і магчымасць адмаўлення ад сваіх поглядаў, калі яны будуць прызнаны памылковымі на аснове аналізу Святога Пісання [Ostorodt 1991:166; Socyn 1959:539]. Рэпрэзентацыя памылкі ў справах веры разглядаецца не як грэх, а як праява недасканаласці чалавечага розуму. Звязаная з ёй праблема трансфармуецца ў пытанне маральнай інтэнцыі верніка: галоўнае значэнне мае не падтрымка пэўнай дактрыны, а скіраванасць да ісціны і жыццё згодна з этычнымі патрабаваннямі хрысціянства [Socinus 1959a:171]. У той жа час дадзены прынцып абмяжоўваецца сферай фундаментальных ісцін, адмаўленне якіх абвяшчаецца сапраўднай ерассю. Пытанне, чаму ісціны, пастуліраваныя ў якасці відавочных, не ўсімі разумеюцца аднолькава, Ф. Соцын тлумачыць вынікам злой волі і недастатковай добрасумленнасці [Socinus 1959a:169].

Разам з тым прадстаўнікі «Польскіх і Літоўскіх братоў» рабілі вялікія намаганні дзеля абвяржэння абвінавачванняў у ерасі на аснове ўказання адзінства з іншымі хрысціянамі ў плане вызнання фундаментальных ісцін [Moskorzowski 1617:147; Statorius 1600:4–5]. Гэта абумоўлівае распрацоўку на мяжы XVI–XVII стст. праектаў, накіраваных на інтэграцыю «Польскіх і Літоўскіх братоў» з пратэстанцкімі канфесіямі, фармальна аб’яднанымі Сандамірскай уніяй. На думку В. Шмальца, «... усе, якія адступілі ад Рымскай і Грэчаскай цэркваў, павінны разглядацца як адзін народ Божы» [Szmalc 1619:116]. Я.-Л. Намыслоўскі бачыць канечную мэту ў аб’яднанні «Польскіх і Літоўскіх братоў» і евангелікаў у адзін збор*. Каталікі і прадстаўнікі ўсходніх цэркваў выключаліся з мяркуемага адзінства як «ідалапаклоннікі». Непрыняцце падобных прапаноў з боку пратэстантаў выклікала нараканні на іх нецярпімасць разам з далейшымі беспаспяховымі спробамі дасягнення кампрамісу.

Пэўную ролю ў абароне прынцыпу рэлігійнай талерантнасці меў палітыка-прагматычны аспект. У сувязі з гэтым неабходна ўзгадаць

* Разумеючы нерэальнасць дадзенай мэты ў блізкатэрміновай перспектыве, Я.-Л. Намыслоўскі прапануе ў якасці праграмы-мінімум адмову ад узаемных інвектыў і наданне права свабоднай пропаведзі ў зборах адзін аднаго. Пры гэтым давалася згода на ўстрыманне ад дэкларавання тых момантаў у вучэнні антытрынітарыяў, якія яўна супярэчылі евангеліцкай дактрыне. Калі гэты праект не будзе прыняты, то прапанавалася хаця б прызнаць памылковым ранейшы раскол на «большы» і «меншы» збор у 1560-я гг. [Namysłowski 1597:b4].

працу К. Астародта і А. Вайдоўскага «Апалогія …», скіраваную супраць прававых абмежаванняў адносна радыкальна-рэфармацыйных вучэнняў у Нідэрландах (1598 г.). У ёй абараняецца распаўсюджаная ў XVI–XVII стст. ідэя аб немагчымасці кіравання сумленнем з дапамогай інструментаў прымусу [Ostorodt 1979:457]. Аўтары твора блізка падыходзяць да думкі аб размежаванні функцый дзяржавы і рэлігійных інстытутаў. Указваецца на тое, што ў актуальных умовах дзяржаўная ўлада выкарыстоўваецца як інструмент пануючай канфесіі для расправы з ідэйнымі апанентамі. Галоўная віна ўскладаецца К. Астародтам і А. Вайдоўскім за дадзеную сітуацыю на рэлігійны фанатызм тэолагаў, які потым ахоплівае значныя слаі насельніцтва і ўплывае на прыняцце дзяржаўных рашэнняў [Ostorodt 1979:453, 456]. Сацыніянскія дзеячы заклікаюць улады адкінуць прэтэнзіі тэолагаў і стварыць умовы для міжканфесійнага міру: «Няхай запануе свабода ў правядзенні рэлігійных практык, затое няхай будзе забаронена сектам ганьбаваць адзін аднаго ва ўзаемных спрэчках <...> Няхай ніхто не чыніць другому перашкод з нагоды яго вызнання, а лепш няхай дапамагаюць сабе ўзаемнымі паслугамі» [Ostorodt 1979:456].

Аднак у дадзены перыяд падыход «Польскіх і Літоўскіх братоў» захоўвае элементы сацыяльна-псіхалагічнай варожасці да тых, хто знаходзіцца па-за межамі «боскай ласкі». Так, у кантэксце палемікі супраць групы «іўдаізантаў», якія адмаўлялі малітоўныя звароты да Хрыста, Ф. Соцын павучаў сваіх паслядоўнікаў: «… З людзьмі, якіх ніякім чынам нельга схіліць да таго, каб прызналі боскую моц і панаванне Хрыста над яго ўласным каралеўствам, не належыць у жыцці рэлігійным падтрымліваць ніякіх стасункаў» [Socinus 1959a:231]. Указанне «ў жыцці рэлігійным» разам з тым выяўляе адрозненне ад інтэнцыі мінулага перыяду, скіраванай на абмежаванне ўвогуле сацыяльных кантактаў са «светам граху».

Па-за межамі прапанаванай сацыніянамі плюралістычнай мадэлі ўзаемаадносін у духоўнай сферы былі пастаўлены атэісты і адступнікі, што не прызнавалі фундаментальных ісцін. Паводле Ф. Соцына, само па сабе вызнанне «ерэтычных» поглядаў не можа быць прычынай для рэпрэсій, калі яно не выклікае грамадскіх канфліктаў і не нясе пагрозы для дзяржаўнага ладу [Socyn 1959:534]. У той жа час прадугледжваліся пэўныя прымусовыя меры ў дачыненні прадстаўнікоў «небяспечнага светапогляду». Бескампрамісна настроеныя, «упартыя» «ерасіярхі», якія памыляюцца

несвядома і не імкнуцца да дэстабілізацыі грамадства, разглядаюцца па аналогіі з псіхічнахворымі, якіх рэкамендуецца «шкадаваць, але ў выпадку іх крайняй непрымірымасці і пры ўважлівым аналізе справы выкарыстоўваць вязніцу і путы» [Socyn 1959:536]. Указаныя погляды дазваляюць выявіць абмежаванасць ідэі верацярпімасці ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» сацыніянскага перыяду.

У трэці перыяд (1630–1660-я гг.) і ў часы эміграцыі завяршаецца фарміраванне канцэптуальнага падыходу да праблемы верацярпімасці ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў». Каталізатарам гэтага працэсу было істотнае пагаршэнне палітыка-прававых умоў існавання дадзенай канфесіі, што завяршылася дэпартацыяй у 1658–1662 гг. Неабходнасць ідэйнай абароны выклікала пошук новых сродкаў тэарэтычнай аргументацыі. Асноўнымі прадстаўнікамі дадзенага перыяду з'яўляюцца Я. Крэль, С. Пшыпкоўскі, Я. Шліхтынг, І. Стэгман-старэйшы, Анджэй Вішаваты, Станіслаў Любянецкі Малодшы, Крыштоф Нямірыч.

Ва ўмовах пагаршэння знешніх умоў дзейнасці антытрынітарыяў у Рэчы Паспалітай істотна ўзрастае роля палітыка-прагматычнай аргументацыі. Яе змест захоўвае тыповыя рысы, характэрныя для розных напрамкаў грамадскай думкі, якія адмоўна ставіліся да рэлігійнай нецярпімасці. Асноўнымі тэзісамі дадзенай аргументацыі з'яўляюцца наступныя:

стратэгія інталерантнасці разбурае грамадзянскі мір і дэтэрмінуе стан перманентнай сацыяльнай напружанасці [Crell 1957:31–36, 46; Lubieniecki 1991:127, 131–133; Przypkowski 1991a:104, 112–113];

жорсткі кантроль у сферы сумлення выклікае рэлігійны індыферэнтызм, схаваны за фармальнай рэлігійнасцю, і стварае арэол пакутніцтва вакол праследуемых, садзейнічаючы іх папулярызацыі [Crell 1957:24–25, 28–29, 40–42, 48–49; Przypkowski 1979:249–250; Przypkowski 1981:109];

свабода веравызнання выступае як найважнейшая з палітычных свабод, што вызначае спецыфіку грамадска-палітычнага і прававога статусу шляхты як «народа палітычнага» [Przypkowski 1981: 12, 47–48, 88; Przypkowski 1991a:104, 107–109; Szlichtyng 1979:666–667];

рэлігійная талерантнасць з'яўляецца выяўленнем спецыфічнага характару палітыка-прававой сітуацыі Рэчы Паспалітай, праявай «польскай свабоды». Ідэі нецярпімасці разглядаюцца як знешнія ўплывы ідэалогіі абсалютызму, рэцэпцыя італьянскай і іспанскай

мадэлей грамадскага жыцця [Przypkowski 1646:87; Szlichtyng 1979: 658–659, 666–667];

рэлігійная цярпімасць прыносіць карысць дзяржаве, паколькі пераўтварае «ерэтыкоў», абароненых прававымі гарантыямі, ва ўзорных падданых і ўстрымлівае іх ад дэструктыўных дзеянняў [Crell 1957:33].

Палітыка верацярпімасці разглядаецца як аснова грамадзянскага міру, «згоды». Паводле С. Пшыпкоўскага, адрозніваюцца «духоўная» і «цялесная» згода. Пад першай разумеецца дасягненне кампрамісу паміж прадстаўнікамі розных хрысціянскіх канфесій у тэалагічных пытаннях. Хаця дадзены тып згоды абвяшчаецца прыярытэтным, выказваюцца сур'ёзныя сумненні ў магчымасці яго рэалізацыі ў блізкатэрміновай перспектыве. Таму большую актуальнасць набывае патрабаванне «цялеснай згоды», якая прадугледжвае ўстанаўленне грамадзянскага міру паміж рэлігійнымі групамі пры захаванні нязгоды ў тэалагічных пытаннях [Przypkowski 1981:27]. Апошняе сцвярджэнне выяўляе ідэю аб незалежнасці талерантнасці ад прыняцця пэўнай светапогляднай пазіцыі.

Разам з гэтым у постсацыніянскай канцэпцыі рэлігійнай талерантнасці вялікую ролю адыграў маральна-рэлігійны аспект. З гэтым звязана эвалюцыя рэлігійна-філасофскага вучэння Ф. Сацына. У працах І. Стэгмана-старэйшага, С. Пшыпкоўскага і А. Вішаватага знаходзіць далейшае развіццё прынцып рацыяналізацыі веры, адлюстраваны ў ідэях адзінства веры і розуму і рацыянальнай пазнавальнасці асноўных рэлігійных ісцін, змешчаных у Святым Пісанні*. У сувязі з ім абгрунтоўваецца прыняты на папярэднім

* У вызначэнні суадносін веры і розуму, а таксама ступені пазнавальнасці рэлігійных ісцін меліся пэўныя адрозненні. Так, С. Пшыпкоўскі галоўны нацiск робіць на згоду богаадкрыцця з розумам. Прадстаўлены ім падыход заключае ў сабе кампраміс рацыяналізму з канцэпцыяй рэлігійнага пазнання як ілюмінацыі Святога Духа [Przypkowski 1981:29,31,69]. Больш радыкальны характар рацыяналізацыя рэлігіі мела ў працах І. Стэгмана-старэйшага, які цалкам адмаўляе канцэпцыю ілюмінацыі Святога Духа, указваючы яе лагічную непаслядоўнасць і парадаксальнасць [Stegmann 1991:270–272]. У якасці нормы веры ён дэкларуе разам са Святым Пісаннем асноўныя філасофскія прынцыпы, якія вынікаюць з «натуральнага розуму» і з'яўляюцца відавочнымі. Розум разглядаецца як адзіны сродак знаходжання ісціны пры пазнанні як натуральных, так і звышнатуральных прадметаў [Stegmann 1963:39–40]. Развіццё дадзенага падыходу актуалізуецца ў працы А. Вішаватага, дзе розум выступае як крыніца фарміравання веры. Падзяляючы тэзіс аб Святым Пісанні як норме веры, А. Вішаваты выяўляе супярэчнасці і адсутнасць адназначнага сэнсу ў яго тэкстах, устанаўленне якога павінна быць ажыццёўлена на аснове рацыянальна-лагічнай верыфікацыі [Wiszowaty 1960:10].

этапе погляд на статус памылкі ў справах веры. Паводле С. Пшыпкоўскага, дадзеная памылка павінна разглядацца як вынік цяжкасці пры пошуку ісціны, абумоўленай складанасцю схаластычных паняццяў і катэгорый розных канфесійных дактрын: «Калі выбар правільнага меркавання пераўзыходзіць нават сілы вучоных, то як можна прымушаць іншых прыняць рашэнне па такіх пытаннях: няўжо яны вінаватыя, нават калі і памыляюцца» [Przypkowski 1981: 71]. Дадзены прынцып, як і ў папярэдні перыяд, абмяжоўваўся сістэмай фундаментальных ісцін, пастуліраваных у якасці відавочных.

На разглядаемым этапе развіваецца сфарміраванае ў сацыніянскі перыяд разуменне паняцця ерасі. З аднаго боку, тэрмін «ерась» трактуецца як праява злой волі, што выступае супраць відавочнай ісціны, засяроджанай у сістэме фундаментальных рэлігійных догматаў [Crell 1957:23; Przypkowski 1646:95, 99]. Так, К. Нямірыч залічвае да ерасі адмаўленне ўваскрэсення памерлых або вучэнне дакетызму, якое адмаўляе чалавечую прыроду Хрыста. У дадзеным сэнсе «ерэтыкі» характарызуюцца таксама як «адступнікі» і «фальшывыя прарокі». Па другое, сцвярджаецца, што галоўнай рысай, якая характарызуе ерась, з’яўляецца «адступніцтва ад пабожнасці і любові ў імя Ісуса Хрыста» [Niemirycz 1991:150–151]. З гэтага вынікае перавага этычных элементаў пры вызначэнні паняцця ерасі перад дагматычнымі.

У той жа час, праводзячы палеміку нібыта ад імя памяркоўных каталікоў, прадстаўнікі «Польскіх і Літоўскіх братоў» нярэдка выкарыстоўвалі традыцыйную семантыку тэрміна «ерась» як вызначэння памылкі ў справах веры. Але пры гэтым пад дадзеным тэрмінам разумеецца памылка, не звязаная з парушэннем фундаментальных ісцін і маральных норм. Паводле Я. Крэля, нават калі «ерэтыкі» сапраўды памыляюцца, яны не могуць быць абвінавачаны ў знявазе Бога, паколькі іх памылка носіць бессвядомы характар, а не з’яўляецца вынікам дэструктыўнай інтэнцыі [Crell 1957: 55–56]. «Ерась» у такім значэнні сама па сабе не становіцца падставай для асуджэння. Галоўным пры гэтым выступае праблема ўнутранай маральнай матывацыі.

Такім чынам, высновамі дадзенай аргументацыі з’яўляюцца наступныя палажэнні:

абсалютная трансцэндэнтная ісціна змяшчаецца ў асноўных палажэннях хрысціянства, якія вызначаюць яго сутнасныя рысы; ніводная канкрэтная канфесійная дактрына не можа прэтэндаваць на ролю беспамылковай;

спецыфіка хрысціянскага вучэння палягае не ў метафізічных ідэях, а найперш у маралі, якая прапаведуе гуманістычныя прынцыпы;

павінна быць асуджана імкненне да прымусовага навязвання пэўнай дактрыны як з’ява, спрэчная з духам хрысціянства. У той жа час верацярпімасць становіцца па сутнасці абавязкам кожнага хрысціяніна.

У кантэксце постсацыніянскай канцэпцыі талерантнасці істотнае месца прысвечана праблеме захавання міру паміж прадстаўнікамі розных вызнанняў на ўзроўні грамадскай практыкі. Я. Крэль настойвае на заканадаўчым акрэсленні гарантый бяспекі ў дачыненні да «ерэтыкоў» і адмаўляе як практычна небяспечную ідэю аб неафіцыйным прызнанні цярпімасці без юрыдычнага санкцыянавання [Crell 1957:57].

Разам з тым у працах С. Пшыпкоўскага і Я. Шліхтынга канструіруецца ідэя падзелу функцый рэлігійных і дзяржаўных інстытутаў, элементы якой невыразна ілюстраваліся ў антытрынітарнай думцы на папярэдніх этапах. Галоўнай задачай дзяржаўнай улады абвяшчаецца забеспячэнне грамадскай стабільнасці на аснове прававых норм з дапамогай выкарыстання адпаведных інструментаў прымусу. Асноўная задача рэлігійных арганізацый, наадварот, заключаецца ў клопаце аб выратаванні душ, з чым павінны карэляваць сродкі, прадугледжаныя ў евангельскім вучэнні: духоўная асвета, культываванне пабожнасці і этычных дабрадзейнасцей. Сярод сродкаў пакарання, якія можа выкарыстоўваць духоўная ўлада, найбольш жорсткім выступае экскамуніка.

Адрознасць сродкаў ажыццяўлення ўлады абумоўлівае і спецыфіку рэалізацыі дзяржаўнай і царкоўнай улады. Ажыццяўленне дзяржаўных санкцый выступае актам суверэннай волі носьбіта ўлады і з’яўляецца неабходным для выканання ў адносінах да ўсіх прадстаўнікоў супольнасці незалежна ад іх індывідуальнай волі. У той жа час прыняцце імператываў духоўнай улады адбываецца добраахвотна на аснове асабістага выбару. Сістэма дзяржаўнай улады прадугледжвае іерархічнасць, у той час як у духоўнай супольнасці пануе роўнасць паміж яе прадстаўнікамі. Царква прымае ў свой склад толькі тых, хто прымае яе вучэнне, а дзяржава ахоплівае пад сваёй юрысдыкцыяй людзей розных перакананняў: «… і ідалапаклоннікаў, і паганцаў, і ерэтыкоў, і адступнікаў ад імені Хрыстовага <...>, толькі б жылі ў міры і захоўвалі вернасць дзяржаве, якая пры такой няроўнасці ўсім у роўнай ступені надае

апеку» [Szlichtyng 1654:108]. Асобныя індывіды могуць быць адначасова членамі як грамадзянскай, так і духоўнай супольнасці.

З дадзеных палажэнняў вынікае недапушчальнасць умяшання дзяржаўнай улады ў сферу сумлення. Сфера светапогляду не можа быць у сілу сваёй спецыфікі рэгламентавана пастановамі дзяржаўных інстытутаў. Пакаранне за рэлігійныя погляды выходзіць па-за межы кампетэнцыі дзяржаўных улад, паколькі «быць ерэтыкам – гэта не палітычнае злачынства, а царкоўнае, і таму падлягае не свецкім, а царкоўным карам» [Szlichtyng 1654:107–108]. У выпадку рэлігійнага прымусу падданыя атрымліваюць права на пасіўнае непадпарадкаванне ўладзе. З другога боку, асабліва акцэнтуецца недапушчальнасць умяшання рэлігійных дзеячаў у дзейнасць дзяржаўных улад. Паводле Я. Шліхтынга, ніводная канфесія не мае права на манапольнае становішча ў грамадстве; сапраўдная ісціна павінна праяўляцца выключна ў духоўнай палеміцы [Szlichtyng 1654:113–114, 118].

Падкрэсліваецца дыялектычная ўзаемасувязь дзяржаўных і рэлігійных інтарэсаў. Дзяржава, з аднаго боку, стварае ўмовы для нармальнага функцыянавання рэлігійных арганізацый і культывацыі рэлігійных каштоўнасцей. З другога боку, павага да дзяржаўнай улады з’яўляецца абавязкам, які непасрэдна вынікае з рэлігійных устанаўленняў, што сваім аўтарытэтам асвячаюць дзяржаву і права. Таму той, хто здзяйсняе шкоду ў дачыненні дзяржавы, павінен лічыцца ворагам рэлігіі, і наадварот, «кожны, хто разбурае асновы Рэчы Паспалітай, тым самым ажыццяўляе злачынства супраць рэлігіі» [Przypkowski 1991a:110]. У гэтым кантэксце С. Любянецкі Малодшы, які развівае ідэі С. Пшыпкоўскага і Я. Шліхтынга, фармулюе тры прынцыпы рэгуляцыі міжканфесійных адносін у грамадстве: пагадненне паміж усімі рэлігійнымі групамі аб адмаўленні ад узаемнага асуджэння; абавязак дзяржаўнай улады прыцягваць да адказнасці тых, хто падбухторвае да парушэння грамадскага парадку на падставе рэлігіі; юрыдычная санкцыя на забарону радыкальных заклікаў падчас рэлігійных казанняў, здольных выклікаць дэструктыўныя дзеянні [Lubieniecki 1991:136–137].

Створаная ў межах постсацыніянскага канцэптуальнага падыходу да верацярпімасці ідэя падзелу функцый дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў экспліцыравала погляд аб раўнапраўі ўсіх рэлігійных арганізацый у межах хрысціянства пры ўмове іх лаяльнасці адносна дзяржаўнай улады. Ідэі С. Пшыпкоўскага і Я. Шліхтынга

мелі некаторыя агульныя рысы з класічнай мадэллю падзелу функцый дзяржавы і Царквы ў вучэнні Д. Лока. Даследаванне ўзаемасувязі ідэй «Польскіх і Літоўскіх братоў», з аднаго боку, і Д. Лока, з другога, было праведзена ў працах З. Аганоўскага. Ён прыходзіць да высновы аб іх блізкасці. Разам з тым адзначаецца тое, што Я. Шліхтынг разглядае праблему эскізна, пастуліруе тэзісы, але не праводзіць іх тэарэтычнага абгрунтавання, паколькі гэта выходзіла за межы яго галоўных мэт. С. Пшыпкоўскі праводзіць больш грунтоўны аналіз, але выключна на фоне супрацьстаяння сектанцкаму падыходу ў межах антытрынітарызму [Ogonowski 1979:63]. У спецыяльным артыкуле, прысвечаным кампаратыўнаму аналізу ідэй талерантнасці Д. Лока і С. Пшыпкоўскага, З. Аганоўскі вылучае наступныя іх адрозненні: Д. Лок падыходзіць да праблемы талерантнасці з палітычнага пункту гледжання, С. Пшыпкоўскі – з пункту гледжання дзеяча праследуемай канфесіі; у Д. Лока з пазіцыі палітыка аргументавана разглядаецца праблема межаў талерантнасці ў грамадстве; у С. Пшыпкоўскага палітычнае ўраўнаванне прадстаўнікоў розных хрысціянскіх канфесій разглядаецца выключна ў межах шляхецкай супольнасці, у Д. Лока – у кантэксце ідэі грамадзянскай супольнасці, якая парывае з канцэпцыяй станавай дзяржавы [Ogonowski 1997:216–219].

У межах ідэй постсацыніянскіх мысліцеляў захавалася, аднак, выяўленая ў ранейшы перыяд непаслядоўнасць ідэі верацярпімасці, якая праяўлялася ў абмежаванні сферы светапогляднага плюралізму колам фундаментальных ісцін і выключэнні з яе атэістаў, а таксама «адступнікаў», дзеяннямі якіх кіруе злая воля. Я. Крэль характарызуе атэістаў як людзей, для якіх «няма нічога святога» [Crell 1957:48]. Паводле Я. Шліхтынга, «тыя, што не маюць Бога, не могуць мець разам з тым і сумлення» [Szlichtyng 1654:110–111]. Такім чынам, адсутнасць «чыстага сумлення» павінна выступаць доказам немагчымасці талерантнасці для атэістаў і «адступнікаў». Атэісты і «блюзнерцы» не павінны карыстацца роўнымі правамі з прадстаўнікамі розных хрысціянскіх канфесій, што, аднак, не азначае ўхвалення рэпрэсіўных дзеянняў адносна іх [Niemirycz 1991:156].

Характэрнае таксама захаванне ў «Польскіх і Літоўскіх братоў» традыцыйнага погляду на прадстаўнікоў нехрысціянскіх рэлігій. Яны павінны быць цярпімымі ў хрысціянскай дзяржаве, але аб ураўнаванні іх палітычных правоў з хрысціянамі не ішло размовы. Як і пратэстанты, сацыніяне абураліся з прычыны стварэння для

хрысціян-«ерэтыкоў» горшых палітычных умоў у параўнанні з іўдзеямі і мусульманамі [Szlichtyng 1654:112]. Такім чынам, пры ўсім радыкалізме разглядаемага падыходу рознае разуменне прынцыпу талерантнасці ў дачыненні хрысціян і прадстаўнікоў нехрысціянскага і безрэлігійнага светапогляду ўказвае на яго гістарычную абмежаванасць. Яна характарызавала і тагачасныя заходнееўрапейскія канцэпцыі, за выключэннем канцэпцыі П. Бейля, у межах якой адбываецца пераход да асветніцкай трансфармацыі прынцыпу рэлігійнай цярпімасці ў сцвярджэнне шырокай светапогляднай талерантнасці. Лічыць падыход да праблемы рэлігійнай цярпімасці «Польскіх і Літоўскіх братоў» блізкім да сучаснага разумення феномена талерантнасці з'яўляецца неправамерным. У той жа час элементы нецярпімасці давалі падставы некаторым даследчыкам характарызаваць яго як пераважна інталерантны, які нічым не адрозніваўся ад іншых канфесійных падыходаў дадзенай эпохі (Т. Войяк, Р. Касцельны) [Kościelny 1997a:24; Wojak 1970:79]. Нягледзячы на слушнасць шэрага заўваг узгаданых даследчыкаў, трэба ўказаць на тое, што спецыфічныя ідэйныя крыніцы і аргументацыя сацыніянскай ідэі верацярпімасці актуалізавалі новую тэарэтычную аснову сцвярджэння прынцыпу талерантнасці і мелі арыгінальныя элементы, якія выходзяць за межы чыста інструментальнага разумення талерантнасці.

З першай паловы XVII ст. «Польскія і Літоўскія браты» падтрымлівалі шырокія кантакты з прадстаўнікамі заходнееўрапейскай рэлігійна-філасофскай і грамадска-палітычнай думкі. Іх працы неаднаразова друкаваліся ў краінах Заходняй Еўропы, найперш у Нідэрландах і Англіі. У Амстэрдаме выйшла буйное выданне твораў сацыніянскіх аўтараў «Бібліятэка Польскіх братоў». Распаўсюджанню сацыніянскіх ідэй спрыяла супрацоўніцтва «Польскіх і Літоўскіх братоў» з нідэрландскімі рэлігійнымі суполкамі армініян і калегіянтаў. Некаторыя калегіянцкія тэолагі (Даніэль Брэніус, Ян Кноль) адкрыта абаранялі сацыніянскую дактрыну [Chmaj 1924:59–60]. Цесныя кантакты з сацыніянамі падтрымліваў нідэрландскі калегіянт, прыхільнік верацярпімасці Д. Кампгаўзэн. У 1625 г. ён быў запрошаны на пасаду прафесара ў школу ў Ракаве [Kołakowski 1960:59]. У якасці сябра суполкі калегіянтаў меў знаёмства з асноўнымі працамі антытрынітарыяў Б. Спіноза, хаця сцвярджаць аб іх істотнай ролі на фарміраванне светапогляду філосафа спрэчна. Цесныя сувязі з сацыніянамі падтрымліваў нідэрландскі

мысліцель Гуга Гроцый. Ён уласнаручна перапісаў «Ракаўскі катэхізіс» і палемізаваў з Ф. Соцынам [Chmaj 1924:51]. Нягледзячы на рознагалоссі, у сваім лісце ад 7 жніўня 1638 г. Г. Гроцый выказаў рэзкі пратэст супраць выгнання антытрынітарыяў з Ракава [Kot 1987:594].

З сярэдзіны XVII ст. антытрынітарныя ідэі распаўсюджваюцца ў Англіі. Англіканскі пісьменнік скардзіўся ў 1669 г., што «кніжкі сацыніянскія <…> прадаюцца яўна як Біблія». Вядомыя кантакты Д. Лока з сацыніянскім тэолагам Самуэлем Крэлем [Kot 1987:686]. У кансерватыўных колах Англіі Д. Лока называлі сацыніянінам, у першую чаргу за абгрунтаванне ідэй талерантнасці. У сваім «Лісце аб верацярпімасці» Д. Лок узгадвае аб сацыніянах. У яго бібліятэцы былі знойдзены шматлікія выданні і канспекты прац «Польскіх і Літоўскіх братоў».

Польскі гісторык Л. Хмай даследаваў пытанне прапаганды ідэй сацыніян у Францыі ў XVII ст. [Chmaj 1924:319–342]. Знаёмства з дадзенымі ідэямі адзначаецца ў П. Бейля, які прысвяціў у сваёй працы цэлыя артыкулы аналізу рэлігійна-філасофскіх і сацыяльна-палітычных поглядаў сацыніян [Бейль 1968:121,325,336]. Нягледзячы на крытыку асноўных палажэнняў ідэйна-тэарэтычнай спадчыны «Польскіх і Літоўскіх братоў», П. Бейль аб’ектыўна садзейнічаў папулярызацыі іх вучэння. Прадстаўнікі французскай артадаксальнай каталіцкай і пратэстанцкай думкі разглядалі рэлігійную цярпімасць як «сацыніянскую ерась». Так, каталіцкі пісьменнік Ж.-Б. Боссюэ, падтрымліваючы суровыя пакаранні за адступніцтва ад афіцыйнай рэлігіі, сцвярджаў: «Сярод хрысціян толькі сацыніяне і анабаптысты супраць гэтага погляду». Аналагічныя выказванні належаць яго ідэйнаму праціўніку французскаму кальвіністу П. Жур’е: «Гэты сацыніянскі догмат (талерантнасць) з’яўляецца найбольш небяспечным з догматаў секты сацыніян» [Ogonowski 1958:263].

Кампаратыўны аналіз прац «Польскіх і Літоўскіх братоў» і заходнееўрапейскіх тэарэтыкаў ідэй талерантнасці Новага часу дазваляе прасачыць шэраг блізкіх падыходаў. Разам з тым неабходна ўлічваць, што класічныя канцэпцыі заходнееўрапейскіх мысліцеляў адзначаліся больш высокім узроўнем тэарэтычнай аргументацыі. Яны былі выкліканы рэвалюцыйнымі зменамі ў грамадстве ў XVII ст., у тым ліку і зменамі ў светапоглядзе, і выступалі не ў якасці заказу асобных рэлігійных груп, а насілі надканфесійны

характар. Заходнееўрапейскія класічныя канцэпцыі талерантнасці паўсталі ў межах філасофскіх і сацыяльна-палітычных тэорый, якія канструявалі ліберальную парадыгму Новага часу, скіраваную на пераўтварэнне розных сфер жыццядзейнасці грамадства. Спецыфіка ідэі рэлігійнай цярпімасці «Польскіх і Літоўскіх братоў» заключалася ў тым, што яна развівалася як інструмент абароны асобнай канфесіі ва ўмовах узмацнення рэпрэсіўнасці ў яе дачыненні і абапіралася ў першую чаргу на абслугоўванне інтарэсаў дадзенай канфесіі.

Такім чынам, канцэптуальны падыход да праблемы талерантнасці ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў», сутнасным вызначэннем якога выступае верацярпімасць, з'яўляецца найбольш радыкальным падыходам да праблемы талерантнасці ў вузкім значэнні дадзенага тэрміна ў філасофскай і сацыяльна-палітычнай думцы ВКЛ і Польшчы XVI–XVII стст. Яго фарміраванне адбывалася эвалюцыйна: ад неістотнага элемента грамадскай думкі, падпарадкаванага ідэі ненасілля ў раннім антытрынітарызме, да тэарэтычна аргументаванай сістэмы, што ўключае ў сябе ідэі аб падзеле функцый дзяржавы і рэлігійных інстытутаў. Разам з тым дадзены падыход мае абмежаваны характар у выніку таго, што акрэслівае кола раўнапраўных узаемаадносін у грамадстве выключна групамі, што рэпрэзентуюць хрысціянскі светапогляд у межах дагматычнага мінімуму. У цэлым, аднак, у межах вучэння «Польскіх і Літоўскіх братоў» адлюстроўваюцца элементы неінструментальнага разумення талерантнасці як самадастатковай каштоўнасці, што набліжае названае вучэнне да класічных новаеўрапейскіх канцэпцый талерантнасці.

5.9. Вобраз святога. Традыцыі карнавальнай смехавай культуры. Ідэі вальнадумства

Культура барока не была прыхільніцай строгіх правіл. Гэта дазваляла ёй без сур'ёзнай шкоды для свайго класічнага аблічча збліжацца з сярэднявечна-рэлігійнымі фальклорнымі традыцыямі [Мальдзіс 1980:116–131].

Барочная лірыка Сімяона Полацкага адбіла яго зварот да лепшых узораў «высокай» паэзіі XVII ст. Але не толькі імёны Я. Каханоўскага і М.-К. Сарбеўскага натхнялі паэта. Для яго творчасці важныя і рэлігійныя настроі думак «нізавой», «простанароднай» культуры.

У вершаванай малітве «Прылог да вялебнай маці Еўфрасінні» Сімяон звяртаўся да святой патранесы Полацка. Лірычная тэма гэтага твора сугучная імкненню эпохі Барока да ўзмацнення складанага і супярэчлівага ўзаемадзеяння традыцыйнага фальклорнага фонду з хрысціянствам. Яно адбіла працэс змыкання двух духоўных «светаў» у менталітэце сталага і позняга Сярэднявечча – культавых форм і цырыманіялаў і пазацаркоўных і пазадзяржаўных аспектаў народнага светаадчування, размывання замкнёнасці і паралелізму развіцця «навуковай» культуры і культуры «прастакоў» [Бахтин 1990:8–10].

Рэлігійныя перажыванні паэта, працятыя яго шчырай трывогай з нагоды часовага пазбаўлення жыхароў яго роднага горада «дапамогі» вышэйшай харызматычнай асобы хрысціянства – Багародзіцы, спалучаны з адной з дамінантных праяў народнай архаікі ў Сярэднія вякі – культам святых. Вобраз «хрысціянскага пакутніка», які складваўся ў выніку перапляцення і ўзаемадзеяння розных тэндэнцый, што склалі феномен парадаксальнага, антынамічнага аб'яднання ў свядомасці шырокіх пластоў грамадства эсхаталагізму з язычніцтвам, у народнай культуры Сярэднявечча набыў амбівалентны, унутрана супярэчлівы характар, сумяшчаючы святасць і цудатворства. Асаблівая прыцягальнасць вобраза падзвіжніка ў вачах яго прыхільнікаў з масы вернікаў палягала ў той ролі, якую выконваў мясцовы святы ў межах сацыяльнага мікракосму. Народная свядомасць надавала святому функцыю звышнатуральнага магутнага заступніка, які быў у непасрэднай сувязі з вышэйшымі сіламі, абаронцы зняважаных, слабых і бяздольных, істоты, чый аўтарытэт пераўзыходзіць аўтарытэт любой зямной улады, – свайго роду намесніка і заступніка звышзямных інстанцый.

Функцыянаванне ў рэлігійнай свядомасці сярэднявечнага грамадства ідэі цудатворнага апекуна і заступніка спрыяла парадаксальнаму «здыманню» проціпастаўлення свету зямнога і свету нябеснага, аб'яднанню зямнога і тагасветнага, зніжэнню артадаксальна-хрысціянскай ідэі нябачнага, трансцэндэнтнага і неспазнавальнага Боства, якое ўвасабляе сакральны пачатак у маштабе макракосму, да ўзроўню разумення «маленькіх людзей».

Аднак светаўспрыманне сацыяльных нізоў у эпоху Барока адраджала не толькі характэрныя для сярэднявечна-рэлігійнага фальклору матывы скрухі, горкай скаргі на зневажэнне носьбітаў вобраза Божага і заклікі да пакаяння. Народна-гарадская беларуская

культура XVII ст. развівала і традыцыі карнавальнай смехавай культуры, якая адлюстроўвала сярэднявечнае «саперніцтва папа і блазна» (А. М. Панчанка). Яе плёнам стала мноства літаратурных узораў сатырычнага стаўлення да Царквы і феадальных парадкаў. Памфлеты, сатыра, фарсы, фацэцыі, прыпавесці, анекдоты і іншыя творы «нізавога» барока, створаныя дэкласаванымі выхадцамі з гарадскога разначыннага асяроддзя, неслі ў сабе гратэск, парадыйную процівагу «высокай» культуры. Яны спалучалі духоўнасць носьбітаў сакральнага пачатку з іх павернутасцю да свету і нярэдка межавалі з прафанацыяй і фарсам.

У рэлігійнай свядомасці Сярэднявечча асобай, якая вызначала гратэскавы канон, нароўні з блазнам выступаў прастак. Права носьбіта абніжанага пачатку было нададзена яму дзеля валодання найважнейшай хрысціянскай дабрадзейнасцю – мізэрнасцю духу. Аднак далёка не ўсе сацыяльныя аўтсайдары сярэднявечнага грамадства – юродзівыя, «маўчальнікі», а ў свецкай культуры – блазны былі людзьмі, пазбаўленымі вучонасці. Галоўным кумірам, які аб’ядноўваў паводзіны як тых, «што юродствуюць у Хрысце», так і блазнаў, быў смех, «які здымае» абсурд рэальнага жыцця – з той толькі розніцай, што блазан «лекаваў» смехам заганы, а юродзівы прымушаў аўдыторыю рыдаць над смешным [Панченко 1973:89].

Ранняй творчасці Сімяона Полацкага належаць два творы, якія вылучаюцца своеасаблівым стылявым і ідэйным аблічам нават на фоне барочнай стракатасці іншых яго сачыненняў гэтага перыяду. Гэта вершы «Desperatia króla szwedzkiego» («Роспач караля шведскага») [Симеон Полоцкий 1990:198–209] і «Król szwedzki oficerów swych szuka» («Кароль шведскі афіцэраў сваіх шукае») [Тамсама:209–214], прысвечаныя падзеям Паўночнай вайны 1655–1666 гг.

Фабула абодвух твораў узыходзіць да папулярнага ў другой палове XVII ст. у Рэчы Паспалітай цыкла «Lamentownej Dumy» («Жаласнай Думы»), напісанай у «кур’ёзным» жанры «рэха». Барочны дыялог паэм – гэта маленне пра дапамогу шведскага караля Карла X Густава, звернутая да яго падданых або саюзнікаў. Аднак каралеўскія просьбы не больш чым «марны лямант»: у адказ ён чуе або прасякнуты безвыходнасцю адказ турэмнага вязня, або – таго горш – замагільнае «шамценне» нябожчыка.

Ідэйна-сэнсавую танальнасць сюжэтнай дынамікі вершаў задае аўтарская медытацыя аб адвечным антынамізме хрысціянскай Надзеі, якая прадугледжвае «патрабавальны» погляд асабістага Бога,

які і кахае, і гневаецца, і язычніцкай Фартуны, якая ў індыферэнтным спакоі пазірае на бедствы і пакуты людзей:

Надзеяй жывем бо, у надзеі, надзеяй
Распачынаем усе справы, хоць яны і не дзеюцца
Паводле нашых задумаў. Надзей каралева –
Фартуна змяняе іх, найвялікшая пані.

[Симеон Полоцкий 1990:198]

Так што біблейскае вучэнне пра кіраванне светам тут некалькі адыходзіць, схіляючы галаву перад язычніцкай багіняй Лёсу. Але параза Провіду становіцца яшчэ цяжэйшым і асабліва засмучальным для прававернага хрысціянскага чытача, калі паэт укладвае ў вусны сваіх герояў словы, якія нясуць не толькі цень трагічнай роспачы і пакоры перад тварам усёмагутнага творцы, але і нязмушаны, амаль фамільярны зварот, адрасаваны сатанінскім сілам:

Ужо свет мяне кінуў, дапамажы ж, сам Божа,
А як і ты не хочаш, хай чорт дапаможа!

[Симеон Полоцкий 1990:203]

Вольная інтэлектуальная гульня Сімяона з персанажамі старажытнай міфалогіі і інфернальнымі постацямі сведчыла пра тое, што Рэнесанс назаўжды стаў здабыткам еўрапейскай культуры.

Пра прыгажосць і артыстызм Рэнесансу, пра выдатныя формы адраджэнскага індывідуалізму, пра небывала тонкую чалавечнасць, высакароднасць і вытанчанасць гуманізму ў мастацтве, маралі, рэлігіі і нават штодзённым жыцці існуе велізарная літаратура. Аднак сур’ёзная навуковая думка шматкроць паказвала на цёмныя бакі рэнесанснага тытанізму [Буркхардт 1906; Зайчик 1906; Монье 1904]. Прага бязмежнага самасцвярджэння вызваленай ад сярэднявечнай артадоксіі асобы Адраджэння, адчуванне бязмежных магчымасцей, падораных эпохай, стваралі не толькі «мастацтва высокага стылю». Нярэдка яны прыводзілі да стыхійнага разгулу жарсцяў, небывалых заган і бессаромных злачынстваў. Апекуны італьянскіх гуманістаў Цэзар Борджыа і Сігізмунда Малатэста па сваёй жорсткасці, цынізму і жахліваму ліхадзейству нашмат перасягнулі крыважэрных і амаральных тыранаў старажытнасці – Калігулу, Нерона. «Макіявелізм» у гісторыю культуры ўвайшоў як ідэйны сімвал дэспатыі, створанай уладарамі, якія забыліся на ўсе рэлігійныя і маральныя каштоўнасці. Аблічча нават самых выбітных гуманістаў і дзеячаў Адраджэння, якія апявалі прыгажосць чалавечай асо-

бы, зямной прыроды, космасу, не было пазбаўлена непрывабных, выродлівых і нават агідных рыс.

Адраджэнская духоўная рэвалюцыя адкрыла новыя магчымасці сутыкненняў неба з зямлёй, з небывалай інтэнсіўнасцю скарачаючы адлегласць паміж вышэйшымі хрысціянскімі святынямі і ўнутраным духоўным светам індывіда Рэнесансу.

Адраджэнская прага разбурэння анталагічнай «продні» паміж нябесным і зямным светамі не была духоўнай блізніцай антычнага deus ex machina. Яна мела сваіх папярэднікаў не толькі ў шэрагах вальнадумцаў Сярэднявечча, але і ў асобе верных і набожных вартавых хрысціянскай артадоксіі. Пакажам тут толькі на дзве постаці – Францыска Асізскага на Захадзе і Грыгорыя Цамблака на Усходзе.

У «Кветачках» францысканскага манаха адчувальнае імкненне наблізіць вышэйшую істоту да зямнога свету. Францыск Асізскі распавядаў, што падчас адной з гутарак пра Бога яму і братам ордэна з'явіўся сам Хрыстос і напоўніў іх душы адчуваннем такой невымоўнай асалоды і любоўнага экстазу, што яны былі ўрынуты ў стан поўнай страты пачуццяў [Цветочки ... 1913:45].

Сачыненням паслядоўніка ісіхазму Грыгорыя Цамблака, абранага ў 1414 г. саборам біскупаў Вялікага Княства Літоўскага Кіеўскім мітрапалітам, уласцівыя цікавасць да індывідуальных перажыванняў чалавека, падвышаная ўвага да яго эмацыйнай сферы, найтанчэйшы псіхалагізм у выяўленні станаў чалавечай душы, пошук інтымных шляхоў «яднання» са светам трансцэндэнтнага [Голенищев-Кутузов 1973:33].

У эпоху Адраджэння імкненне да радыкальнага паніжэння статусу персанажаў Святой гісторыі нараджае тэорыі, якія не толькі апісвалі біблейскія вобразы ў гранічна заземленым і натуралістычным выглядзе, але часта прыпісвалі ім абніжаны і ганебны характар. Захапленне дэманізмам і чартоўствам дайшло да ўзнікнення культу Сатаны; паралельна са збліжэннем чалавека і Боства адбывалася збліжэнне чалавека і д'ябла.

Гуманісты эпохі Адраджэння ўвесь час сапернічалі адзін з адным, абменьваючыся памфлетамі, перасыпанымі абразлівымі нападкамі і неверагоднымі абвінавачваннямі. Па «вытанчанасці» выразаў іх палеміка сапернічае з «прыгажосцямі стылю» апошняга вулічнага валацугі [Монье 1904:218–219]. Апагеем рэнесанснага блазнерства, карыкатурнасці і літаратурнай усёдазволенасці стала творчасць П'етра Арэтына, чыя зламоўная мова прымушала трымцець і запабягаць перад ім духоўную і свецкую эліту Еўропы.

Традыцыі «знішчальных» для саперніка інвектыў наканавана было доўгае жыццё. Яе водгукі мы чуем, у прыватнасці, у палемічнай працы Сімяона Полацкага «Жазло кіравання» (1667 г.), якая была выдадзена ад імя царкоўнага сабору і ўтрымоўвала абвінавачанні Авакума і яго вучняў.

Вось, напрыклад, з якімі словамі звярнуўся аўтар да аднаго з найбліжэйшых паплечнікаў правадыра «старалюбцаў» папа Лазара: «Сие твое обличение оплевати паче и обругати подобает, и уста лживыя жезлом, аки псу лающему, заградити, неже ответ давати» [Симеон Полоцкий 1666:103]. Сваіх ідэйных сапернікаў Сімяон узнагароджваў наступнымі эпітэтамі: Нікіта – гэта свіння, якая топча пацеркі, гэта гнюсны вяпрук у царкоўным вертаградзе [Тамсама:25]; такі ж і Лазар, правадыр богамярзотнай хеўры. «Ревнителям древлего благочестия» Сімяон прадракаў не толькі анафему, але і зрынанне ў пекла ў рукі д'ябла.

У тэкстах Старога і Новага Запавету Сатана паўстае галоўным сапернікам Бога і верных яму служак у касмічнай вайне сіл Дабра і Зла, царом пекла, правадыром нячысцікаў і ворагам роду чалавечага [Аверинцев 1990]. У параўнанні з класічным вобразам дуалістычных канцэпцый – старажытнаіранскім духам зла Ангро-Майнью – біблейскі Сатана трактаваўся не як раўнапраўны творца светабудовы, які размяшчаецца на процілеглым добраму пачатку полюсе быцця, а як істота ніжэйшага парадку, што адпала ад Бога ў акце здрады. Новазапаветныя ўяўленні ўзмацняюць старазапаветную думку пра «бездань», якая адлучае «князя цемры» ад вышэйшага свету. Сыходжанне Хрыста ў пекла апярэджвае будучую паразу Сатаны і канчатковае зняволенне яго ва ўласным царстве смерці.

Аднак ерэтычная думка як іўдаізму, так і хрысціянства ўвесь час аспрэчвала артадаксальную інтэрпрэтацыю галоўнага персанажа дэманічных сіл біблейскай Святой гісторыі.

Містыка іўдаізму тлумачыла Сатану як эмансіпаванае спараджэнне «гневу Яхве». Гэтая ідэя знайшла сваё развіццё ў кабалістычным вучэнні пра «левы», ці «паўночны», бок Боства, эманацыя якога апладняецца Сатаной. Адно з найбольш уплывовых ерэтычных рухаў Сярэднявечча – багамільства – казала пра Сатану як пра сына Бога і брата Ісуса Хрыста.

Не менш небяспечнымі для кананізаваных хрысціянскіх поглядаў на прыроду нячысцікаў былі паганскія вераванні еўрапейскіх народаў у добрых бостваў і злых духаў.

З выйсцем працы М. М. Бахціна «Творчасць Франсуа Рабле і народная культура Сярэднявечча і Рэнесансу» тэзіс пра «двухсветавасць» сярэднявечнай і рэнесанснай культур [Бахтин 1990:10] стаў культуралагічным труізмам. Даследаванні апошніх дзесяцігоддзяў дазволілі толькі ўдакладніць і паглыбіць высунутую М. М. Бахціным канцэпцыю, якая рэзка дзеліць менталітэт гэтых эпох на палярныя пары супрацьлегласцей – элітарна-афіцыйны царкоўны і свецкі комплекс і карнавальна-смехавую стыхію народнага светаадчування. Месца бахцінскай «дыхатаміі» сёння заступаюць уяўленні пра шматслойнасць і супярэчлівасць духоўнага свету Сярэднявечча і Рэнесансу, пра дыялог фальклорнай, ці народнай, культуры і «навуковай» культуры адукаванай часткі грамадства, пра ўзаемапранікненне і ўзаемаўплыў поглядаў «нізу» і «верху» [Балашов 1985:12–13; Гуревич 1990:12].

Турскаму епіскапу святому Марціну (IV ст.) дэманы часта з'яўляліся ў вобразе язычніцкіх боствaў Старажытнага свету – Юпітара, Меркурыя, Венеры і Мінервы [Лозинский 1991: 8]. Навуковец XIII ст. Вільгарда з Равэны аднойчы сузіраў нячысцікаў, якія прынялі аблічча каханых ім пісьменнікаў старажытнасці – Вяргілія, Гарацыя і Ювенала. Гуманіст Ермалаа Барбара (XV ст.) падчас адной з медытацый звярнуўся да д'ябла з просьбай растлумачыць яму арыстоцелеўскі тэрмін «энтэлехія». Выдатным сведчаннем таго, што знаёмства са Святым Пісаннем, патрыстыкай, біблейскай экзэгетыкай і схаластыкай не замінала прадстаўнікам адукаванай эліты верыць ва ўладу над людзьмі д'ябальскага наслання, магіі, вядзьмарства, чарадзейства, астралогіі, служыць літаратурны помнік каталіцкай інквізіцыі «Молат ведзьмаў» (XV ст.).

У эпоху Адраджэння збліжэнне розных узроўняў і пластоў культуры набывала нябачаны размах. Бурнае развіццё рэнесанснай асобы суправаджалася імкненнем ахапіць усе стварэнні чалавечага духу ў папярэднія эпохі [Монье 1904:449].

Марсіліа Фічына, плябан кафедральнага сабора ў Фларэнцыі, пераклаў на лацінскую мову ўсяго Платона, усяго Плаціна, антычных неаплатонікаў Парфірыя, Ямвліха і Прокла, фрагменты «арэапагітычнага корпусу», займаўся астралогіяй, дэманалогіяй і чарадзействам. Піка дэла Мірандола – гэты, па выразе Р. Зайчыка, «свецкі святы» – меў глыбокія пазнанні ў вобласці антычнай і сярэднявечнай думкі, валодаў музычнымі і паэтычнымі здольнасцямі, захапляўся «натуральнай магіяй», вывучаў некалькі ўсходніх моў

з мэтай зразумення свету арыентальнай духоўнасці – Старога Запавету і Карана, Кабалы і твораў аль-Фарабі, Авіцэны, Авероэса. Францыск Скарына на аснове штудзіравання лацінскіх, грэчаскіх, старажытнаяўрэйскіх, царкоўнаславянскіх і чэшскіх крыніц не толькі перавёў на нацыянальную мову, пракаментаваў і выдаў 23 ілюстраваныя кнігі Біблії, але і надрукаваў «Апостал» (Дзеянні і Пасланні хрысціянскіх апосталаў), а таксама царкоўнаславянскую (з тлумачэннямі на роднай мове) «Малую падарожную кніжыцу», якая змяшчала Псалтыр, Часасловец, хрысціянскія песні і малітвы, Пасхалію са звесткамі з астраноміі і календаром. Сымон Будны выдаў «Катэхізіс», Біблію і іншыя кнігі на славянскіх мовах, быў адным з ідэйных натхняльнікаў антытрынітарызму, вёў перапіску рэлігійна-філасофскага характару з рускім праваслаўным багасловам старцам Арцеміем, імкнуўся распаўсюдзіць сваё вучэнне на Захадзе.

Барока ўспадкавала рэнесанснае імкненне злучыць усебаковы гуманізм з пакланеннем перад тысячагадовымі хрысціянскімі каштоўнасцямі. Аднак штукарская вынаходлівасць, жыццярадасная гуллівасць і эпатажнае натхненне ранняга Адраджэння змушаны былі саступіць авансцэну тэме горкай страшнай смерці, матывам тленнасці зямнога хараства, настроям разгубленасці і ашаломленасці няўрымслівага чалавека Барока [Морозов 1962:25].

Традыцыйныя цытаты з асвячоных царкоўным аўтарытэтам твораў старажытных аўтараў, Бібліі, сачыненняў Святых Айцоў, звесткі з гісторыі, натурфіласофіі, этыкі, права перамяжоўваюцца натуралістычнымі сцэнамі катаванняў, мучэнняў, жахлівых забойстваў, кашмарнымі апісаннямі прыродных бедстваў, пякельных пакут, неймаверных і нечуваных злачынстваў д'ябла. Новае дыханне знаходзяць фальклорныя язычніцкія ўяўленні пра нячыстую сілу, злавесныя фантомы з царства цемры становяцца паўсядзённымі і звыклымі спадарожнікамі чалавечага жыцця, – напрыклад, у «Жыцці Авакума», у «Аповесці пра Саву Грудцыне», ва ўкраінскай п'есе «Слова пра спусташэнне пекла» ці ў беларускіх інтэрмедыях.

У славянскіх апакрыфічных паданнях вобраз Сатаны злучаны роднаснай этымалагічнай сувяззю са сваім біблейскім прататыпам, аднак інтэрпрэтацыя яго чорных дзеянняў у сусветнай драме барацьбы Дабра і Зла ўзыходзіць да дуалістычных міфалогій архаікі [Петрухин 1990].

Старажытная славянская касмагонія выяўляла Сатану насельнікам першаснага бяскрайняга акіяна. Па загадзе Бога-дэміурга,

які апусціўся па паветры на водныя абшары, Сатана апускаецца на дно за зямлёй, але поспеху дасягае толькі на трэці раз, успомніўшы Божае імя. Тым не менш яму атрымоўваецца схаваць ад Бога частку зямлі ў роце. У акце Боскага стварэння зямля пачынае павялічвацца ў памерах не толькі на паверхні акіяна, але і ў роце ў Сатаны. З вывярганай з Сатаны часткі зямлі ўзнікаюць узгоркі і горы.

Пасля стварэння зямлі і д’ябальскага ваярства Сатану ахапіла надмерная ганарыстасць, і ён памкнуўся стварыць уласнае нябеснае царства, аднак быў зрынуты архангелам Міхаілам разам з нячыстай сілай на зямлю: так на зямлі з’явіліся чэрці.

У хрысціянскую эпоху персанажы народнай фантазіі перапляталіся з паўшымі анёламі біблейскай міфалогіі, утвараючы войска д’ябла. З гэтым злучаны амбівалентны характар уяўленняў народных вераванняў пра паходжанне нячыстай сілы. Калі ў паданнях, узыходных да апакрыфічнай кніжнасці, ніжэйшыя дэманы былі створаны Богам або Сатаной, то старажытныя павер’і апавядалі пра з’яўленне злых духаў з самазабойцаў, дзяцей, праклятых бацькамі, людзей, выкрадзеных лесунамі, вадзенікамі, русалкамі і г. д.

Забабонамі было ахоплена ўсё грамадства Сярэднявечча і Рэнесансу. Шматлікія прапаведнікі хрысціянства і найслыннейшыя прадстаўнікі Царквы самі верылі ў магутнасць і незвычайныя здольнасці д’ябла, у дзейснасць язычніцкіх вераванняў і абраднасці.

Блажэнны Аўгусцін (V ст.) быў перакананы ў магчымасці ператварэння чалавека ў жывёлу пад уздзеяннем чарадзейных сіл д’ябла. Сваю веру ў пярэваратняў сярэднявечныя дэманолагі абгрунтоўвалі спасылкамі на біблейскія прыклады: Навухаданосара, жонку Лота. Аўтарытэтныя разважанні Аўгусціна пра прыроду і праявы сусветнага Зла, выкладзеныя ім у «Д’ябальскай натуры» і «Прадказанні дэманаў», адбіліся ў багаслоўскай энцыклапедыі «Этымалогіі», напісанай архібіскупам Севільі Ісідорам (VII ст.). У ёй аўтар падрабязна распавёў пра вядзьмарскія спосабы выклікання стыхійных бедстваў, ператварэння людзей у жывёл, пра лятучых дэманаў, якія скрадаюць і пажыраюць дзяцей, пра цялесныя зносіны д’ябла з жанчынамі і г. д. У пазнейшыя стагоддзі развагі Ісідора пра чорныя дзеянні д’ябла і яго д’ябальскага ваярства каменталіся і дапаўняліся ў сачыненнях вядомага дзеяча Каралінгскага Адраджэння Храбана Маўра (IX ст.), шартрскага біскупа Іаана з Солсберы (XII ст.), парыжскага біскупа Пятра Ламбардскага (XII ст.), іншых мысляроў Сярэднявечча. Непераўзыдзеным майстрам экзарцызму быў знакаміты містык XII ст. Бернар Клервоскі.

Апафеоз сярэднявечнай схаластыкі – сачыненні Томаша Аквінскага (XIII ст.) – утрымоўваюць развагі, прысвечаныя падкопам і інтрыгам Сатаны. Праблемы д'ябла, ведзьмака, Божага патурання падвергліся ў яго працах глыбокай філасофска-тэалагічнай распрацоўцы. Асабліва вялікую ўвагу Аквінат надаваў пытанню пра інкубаў (дэманаў, якія ў выглядзе мужчын уступалі ў палавую сувязь з жанчынамі) і сукубаў (дэманаў, якія ў выглядзе жанчын уступалі ў палавую сувязь з мужчынамі).

XIII стагоддзю еўрапейская гісторыя абавязана не толькі духоўным узлётам схаластыкі, але і з'яўленнем бул Папы Грыгорыя IX, якія прадпісвалі перадачу функцый пераследу ерэтыкоў і адэптаў таемных навук адмысловым упаўнаважаным – інквізітарам. Установа інквізіцыі паклала пачатак эпосе бязлітасных і крывавых пераследаў усіх западозраных у зносінах з д'яблам і яго слугамі. У барацьбе з ворагамі Бога і роду чалавечага інквізіцыя зыходзіла з пераканання, што ў ёй дазволены ўсякія сродкі: сакрэтнасць і адвольны ход расследавання, заахвочванне і ўзнагарода даносчыкаў, ужыванне нялюдскіх катаванняў і самых жорсткіх пакаранняў – аж да спалення на вогнішчы.

Выкараненне сатанінскіх сіл патрабавала пранікнення інквізіцыі ва ўсе хітраспляценні ерасі і таемных навук. Ужо згаданая намі пабожная праца двух нямецкіх інквізітараў «Молат ведзьмаў», выдадзеная ў 1487 г., дае магчымасць судзіць пра погляды тагачаснага каталіцкага кліру на вядзьмарства, аб усіх жахах «палявання на ведзьмаў». Ён утрымоўвае падрабязнае апісанне разнастайных карцін выканання «блюзнерскай прафесіі ведзьмаў» – выклікання градабою, навальніцы, навядзення псоты на хатняе быдла, сужыцця ведзьмаў з дэманамі і т. д. [Шпренгер 1991].

Аднак запал святароў у зразуменні вядзьмарства і чарадзейства быў такі вялікі, што ў 1312 г. агульная рада ордэна францысканцаў прыняла пастанову, якая забараняла манахам мець кнігі з галіны таемных навук і занятак імі. Акрамя таго, чараўнікамі і ведзьмакамі, якія заключылі дамовы з самім Сатаной, усё часцей аказваліся прадстаўнікі вышэйшай духоўнай і свецкай эліты і нават самі папы. У зносінах з д'яблам у розныя часы вінаваціліся Папа Баніфацый VIII (XIV ст.), труайскі біскуп Гішар (XIV ст.), французскі маршал Жыль Рэ (XV ст.).

Хрысціянства, якое ўзвяло быццёвы бар'ер паміж Богам і прыродай, паклала пачатак «расчараванню» Сусвету. Бурнае развіццё

прыродазнаўчага рацыяналізму ў эпоху Адраджэння не ў апошнюю чаргу абавязана менавіта канцэпцыі крэацыянізму. І ў той жа час рэнесанснае мысленне перапоўнена верай у алхімію, астралогію, цягай да ўсякага натуралістычнага магізму, якая даходзіла да самых звычайных забабонаў.

Знакаміты фларэнтыйскі паэт Анджэла Паліцыяна (XVI ст.) тлумачыў ліўні тым, што адзін са змоўшчыкаў уступіў перад смерцю ў саюз з д'яблам; гуманіст Поджа Брачаліні (XV ст.) верыў у тое, што марскі сатыр з плаўнікамі і рыбіным хвастом сцягваў жанчын і дзяцей; вядомы дзеяч Платонаўскай акадэміі Піка дэла Мірандола (XV ст.) сцвярджаў, што ведаў чалавека, які сорак гадоў жыў з сукубам; нарэшце, не менш вядомы французскі мысляр XVI ст. Жан Бадэн у сваёй «Дэманаманіі» не толькі прывёў некалькі выпадкаў сапраўднага ператварэння людзей у ваўкоў, але і даказваў існаванне ведзьмакоў і законнасць іх праследу.

Калі цяпер перавесці позірк на Еўрапейскі Усход, то мы ўбачым, што пафас афіцыйных дактрын праваслаўя і каталіцызму ў адносінах да язычніцтва быў агульным: «Мітрапаліт Іаан, які жыў у XII ст., Кірыла Тураўскі, мітрапаліт Фоцій і Данііл, «Кормчая Кніга», «Дамастрой», «Стаглаў» громяць вешчуноў і веру ў іх, пагражаюць за зварот да іх царкоўнымі карамі, настойваюць на тым, каб тыя, што звяртаюцца да ведзьмакоў, не дапускаліся да прычасця» [Орлов 1991:296–297].

Аднак да сярэдзіны XIV ст. праслед вешчуноў, ведзьмакоў і чараўніц насіў параўнальна мяккі характар, а блазны наогул шанаваліся за добрапрыстойных грамадзян. Важную ролю ў захаванні культурнай паліфаніі адыграла, безумоўна, жыццеўстойлівасць архаічных міфалогій, перакананых у прадвечным існаванні не толькі Бога, але і нячыстага духа. Але не менш істотным у гэтай духоўнай сітуацыі было і тое, што з пункту гледжання ўсходнеславянскага праваслаўнага менталітэту «тут няма і намёку на рэлігійны дуалізм, няма ніякага паўлікіянства. Праваслаўныя каштоўнасці знаходзяцца ў кананічных іерархічных суадносінах. На вяршыні іерархіі – выратаванне душы, набожнасць, маральныя заслугі, а ўнізе – цялесныя жарсці, «немач чалавечая». Як бачна, гэтая канцэпцыя адпрэчвае аскетычны рыгарызм, яна працята духам памяркоўнасці, яна, калі можна так выказацца, рэалістычная», – лічыў А. М. Панчанка [Панченко 1984:87].

З эпохі хрышчэння Русі справы пра вядзьмарства апынуліся прэрагатывай праваслаўнага духавенства; вядзьмарскія злачынствы караліся, як і на Захадзе, спаленнем на вогнішчы. Аднак усходнеславянская Айкумена не ведае такіх жахлівых прыкмет дзейнасці каталіцкіх інквізітараў, як аўтадафэ, і такіх злавесных постацей, як Тарквемада.

Канец эпохі Адраджэння і Рэфармацыі ў Вялікім Княстве Літоўскім, «няўдалы Рэнесанс» у Расіі адзначылі ўзмацненне пераследаў ведзьмакоў, ерэтыкоў і вальнадумцаў. Пры Іване Грозным была пацверджана пастанова пра спальванне чарадзеяў. Падобна да шматлікіх прадстаўнікоў духоўнай і свецкай эліты Захаду, вельмі недаверлівы і паталагічна падазроны цар зазнаваў жудасны страх перад вядзьмарствам. Пры ім ахвярамі абвінавачвання ў вядзьмарстве сталі баяры Глінскія, з-за падазрэнняў у зносінах з ведзьмамі быў закатаваны да смерці князь Варатынскі. У той жа час ідэйны сапернік цара, князь Андрэй Курбскі, яму самому прыпісваў д’ябальскае паходжанне.

У Полацку ў 1643 г. адбыўся працэс над ведзьмакамі. Падсудны Васіль Брыкун меў адваката, які выступіў з выдатнай прамовай у яго абарону. Аднак вузельчыкі з пяском і перцам, знойдзеныя ў падазронага пры абшукванні, паклалі канец цывілізаванаму судаводству. Брыкун зведаў катаванне агнём і дыбаю і быў асуджаны да спалення; ад вогнішча выратавала яго толькі самагубства. У 1689 г. у Варшаве быў спалены на вогнішчы аўтар трактата «Пра неіснаванне Бога» вальнадумец Казімір Лышчынскі.

За сем гадоў да гэтай падзеі ў Маскве ад імя цара Фёдара быў выдадзены акадэмічны «Прывілей», складзены ў апошні год жыцця Сімяонам Полацкім і адрэдагаваны ў 1682 г. яго ўлюбёным вучнем Сільвестрам Мядзведзевым [Панченко 1973:132]. У царскай грамаце пра заснаванне ў сталіцы Расіі вышэйшай навучальнай установы гаварылася, што калі ў акадэміі апынуцца выкладчыкі, схільныя да заняткаў магіяй, то яны разам з іх вучнямі «яко чародеи без всякого милосердия да сожгутся» [Орлов 1991:301–302]. Найгалоўнейшым абавязкам кіраўніцтва акадэмій «Прывілей» лічыў строгі кантроль за тым, каб ніхто з настаўнікаў і студэнтаў не меў у сябе «волшебных, чародейных, гадательных и всяких от Церкви возбраняемых книг и писаний, и по оным не действовал и иных тому не учил». Кара неслухам прадугледжвалася жорсткая – спаленне разам з гэтымі кнігамі, і зноў-ткі «без усякай літасці».

5.10. Вальнадумства і атэізм у XVII ст. (К. Лышчынскі)

Вальнадумства і атэізм XVII ст. развіваліся ў складаных грамадска-палітычных і ідэалагічных умовах, працягваючы культурныя і навуковыя традыцыі мінулага. У грамадстве панаваў рэлігійны светапогляд, таму ў ідэалагічным жыцці асноўнае месца займала барацьба розных рэлігійных ідэй. Па прыналежнасці да той ці іншай рэлігійнай плыні судзілі і пра пэўны грамадска-палітычны лад думак, і пра настрой чалавека.

XVII стагоддзе было стагоддзем наступу Контррэфармацыі, калі пераследавалася праява ўсякага вальнадумства. Каталіцкая царква і езуіты імкнуліся падпарадкаваць свайму ўплыву духоўнае жыццё грамадства, выкарыстоўваючы ўсе сродкі, якія былі ў іх распараджэнні, – ад метадаў непасрэднага прымусу да прыняцця каталіцтва (жорсткая расправа, гвалт і да т. п.), да абыходных шляхоў (прапаганда, выхаванне моладзі ў сваіх школах і інш.).

Адмысловае значэнне надавалася прапагандзе, якая распальвала рэлігійны фанатызм і ўкараняла нецярплівасць да іншаверцаў. Так, для сцвярджэння ўплыву Каталіцкай царквы звычайнымі былі тэатралізаваныя вулічныя працэсіі і розныя прадстаўленні (помпы), якія ладзіліся студэнтамі Віленскай езуіцкай акадэміі. Такія масавыя відовішчы павінны былі ўздзейнічаць на розумы і пачуцці людзей. Езуіты нярэдка звярталіся і да фізічнай расправы з іншадумцамі. Падчас адной з падобных працэсій, якая адбылася ў Вільні 11 чэрвеня 1611 г., настаўнік-італьянец Ларэнца Франкі, звярнуўшыся да народа, стаў крытыкаваць каталіцкі абрад ушанавання «цела Хрыста», назваўшы яго ідалапаклонствам. Ён быў схоплены, збіты і адпраўлены ў астрог, а праз некаторы час публічна пакараны ў навучанне іншым [Памятники... 1872:77–78]. На наступны дзень пасля пакарання смерцю Л. Франкі езуіты ўчынілі пагром пратэстанцкіх абшчын: збязладзілі храмы, забілі некалькі пастараў, спалілі найбагацейшую бібліятэку. «Для грамадскага спакою, – пісалі езуіты, – не варта дапушчаць пратэстантаў да вольнага адпраўлення свайго богаслужэння ў горадзе... Яны прыносяць больш шкоды Рымскай царкве, чым татары і яўрэі, якія не вераць у Хрыста...» [Памятники... 1872:79]. А ў 1615 г. у Варшаве быў асуджаны і спалены на вогнішчы бельскі мяшчанін Іван Тышкевіч, які адмовіўся прызнаць каталіцкія догматы. Такая ж доля напаткала ў 1639 г. нараджэнку Кракава М. Вейглову.

Але асабліва вострая барацьба ў гэты перыяд ішла паміж Праваслаўнай і Каталіцкай цэрквамі, якая таксама не абмяжоўвалася толькі вобласцю ідэалогіі. XVII стагоддзе ў гісторыі Беларусі адзначана масавымі рэлігійнымі праследамі і ганеннямі з боку Каталіцкай царквы, падтрыманай свецкай уладай.

Непадзельнае панаванне ў грамадстве рэлігіі вяло, з аднаго боку, да сцвярджэння розных забабонаў, неўсвядомленай веры ў цуды, духаў, вядзьмарства і да т. п., а з іншага – да праследу ўсіх, хто адважваўся ўсумніцца ў тых ці іншых ісцінах рэлігіі. Аж да канца XVII ст. у Беларусі мелі месца выпадкі спальвання ведзьмакоў і ведзьмаў. У 1615 г., напрыклад, у маёнтках Андрэя Скарускага на Браслаўшчыне былі спалены жывымі за «вядзьмарства» Тумен Павілен, Софія Сунян і яе сын Гасюль Сунян [Суд 1895].

Вострая рэлігійная барацьба, якая выявіла слабасць асобных хрысціянскіх плыняў і безгрунтоўнасць шматлікіх рэлігійных ідэй, з'явілася адной з важных умоў развіцця вальнадумства і атэізму ў XVII ст. Карціна вальнадумства і атэізму ў гэты перыяд уяўляецца даволі пярэстай: ад рацыяналістычнага тлумачэння хрысціянскага веравучэння да спроб матэрыялістычнага тлумачэння з'яў навакольнай прыроды (хоць і са спасылкамі на Святое Пісанне) і адмаўлення існавання Бога.

Найбольш распаўсюджаным было вальнадумства, заснаванае на рацыянальным падыходзе да хрысціянскіх догмаў.

Новая эпоха перагляду хрысціянскай ідэалогіі, вяртання яе да больш ранніх вытокаў, ачышчэння хрысціянскай рэлігіі ад «глупстваў», несумяшчальных са здаровым розумам, пачалася з Лютэра. Гэта яму належаць прароцкія словы: «Калісьці запаліцца новае святло, а Святое Пісанне будзе закінута і пазабыта» [Данэм 1967:315]. Але XVI стагоддзе было яшчэ занадта рэлігійным, каб адкрыта вітаць падобнае «блюзнерства».

Магчымасць крытычнага аналізу хрысціянскага вучэння з пазіцый здаровага розуму з'явілася ў перыяд Рэфармацыі. Крытычныя і атэістычныя ідэі саспелі ўжо ва ўлонні Хрысціянскай царквы, а таму не новымі для XVII ст. былі сцвярджэнні пра смяротнасць душы, ідэі, якія адмаўляюць гістарычнасць Хрыста, Святой Тройцы. І хоць яны ўпляталіся ў хрысціянскае вучэнне і існавалі нароўні з прызнаннем Бога, іх з'яўленне пагражала раскладаннем хрысціянства знутры, настолькі яны былі несумяшчальныя са сцвярджэннем быцця Бога.

З-за панавання рэлігійнай ідэалогіі і асаблівай рэлігійнай нецярплівасці, аднаго з наступстваў Контррэфармацыі ў Літве і Беларусі, у гэты перыяд не публікаваліся атэістычныя сачыненні. Але грамадскае і культурнае жыццё служыць доказам таго, што навуковыя гуманістычныя і антырэлігійныя тэндэнцыі развіваліся і ў той час. На пачатку 1573 г. у Вільні быў выдадзены зборнік «Кніга некалькіх песень», прысвечаны падзеям Варфаламееўскай ночы ў Францыі. Настроі спагады аўтараў зборніка выражаны выслоўем Сенекі, змешчаным на адвароце тытульнай старонкі: «Паспяховае і ўдалае злачынства завецца дабрадзейнасцю, сумленныя людзі падпарадкоўваюцца злачынным» [Анушкин 1970:134].

У XVII ст. шырокае распаўсюджанне ў Вялікім Княстве Літоўскім атрымала выдадзеная ў 1598 г. у Ракаве (Польшча) антырэлігійная кніга «Пра трох ашуканцаў». У гэтым сачыненні цікавая для таго часу пастаноўка пытання «Што такое Бог?» Ананімны аўтар кнігі сцвярджаў, што нельга нічога казаць пра быццё Бога, пакуль не ўдасца высветліць, што Ён з сябе ўяўляе. Разгледзеўшы ўяўленні пра Бога ў розныя часы і перабраўшы ўсе вядомыя яму довады на карысць існавання Бога, аўтар пераканаўча даказаў, што ўсе яны не вытрымліваюць крытыкі, і падвёў чытача да высновы, што Бога няма.

Фарміраванню атэістычнай думкі XVII ст. спрыяла развіццё прыродазнаўчых навук. Параўнальна высокага ўзроўню дасягнула медыцына, а медыцынская адукацыя лічылася неад’емнай азнакай эрудыцыі. У гэты перыяд былі апублікаваны розныя трактаты («Хатнія лекі на ўсялякія хваробы і заганы, з розных аўтараў сабраныя» [Lekarstwa 1616]; «Аб выбары і навучанні коней, пры гэтым лекі на розныя выпадкі і хваробы конскія» [O obieraniu ... 1617]. Ужо не рэдкасцю было анатамічнае ўскрыццё трупаў. Актыўную дзейнасць разгарнула ў Вільні таварыства хірургаў. Істотную ролю ў фарміраванні вальнадумства і атэізму адыграла матэрыялістычнае тлумачэнне шматлікімі мыслярамі гэтай эпохі з’яў навакольнай прыроды і жыцця грамадства. Гэта была адна з форм атэістычнага светаразумення, якая не выйшла яшчэ цалкам за рамкі тэалогіі. У «Катэхізісе» Л. Зізанія, напрыклад, розныя прыродныя з’явы тлумачацца на аснове даных навук таго часу, досведу і назіранняў: сонечныя зацьменні і рух зорак – вынік руху «нябесных колаў»; «Калі аблокі, надзьмуўшыся, сыходзяцца і стукаюцца адны аб адных, то ад гэтага бывае гром і агонь (маланка), як ад удару

каменя аб жалеза» [Келтуяла 1911:841]. У лекарскай вобласці Сімяон Полацкі раіў лячыць хваробы карыснымі зёлкамі: «И всякими иными недуги сдержимии обрящут по своей нужде полезныя былия и цветы» [Из истории философской... 1962:239].

Аднак навуковыя веды з вялікімі высілкамі прабівалі сабе дарогу ў барацьбе з рэлігійнымі забабонамі. Кожны факт іх сцвярджэння і прапаганды станавіўся важнай падзеяй у жыцці грамадства. Адной з такіх падзей было выданне ў 1608 г. сачынення В. П. Урбанскага пра вынаходнікаў рэчаў («Inventores rerum, albo krótkie opisanie kto co wynalazł i do używania ludziom podał», Wilno, 1608 г.). Вольны вершаваны пераклад яго з італьянскай мовы выканаў Ян Пратасавіч, віленскі гарадскі суддзя, пісьменнік і перакладчык. Гэта своеасаблівая энцыклапедыя ведаў знаёміць чытача з паходжаннем шматлікіх рэчаў, з'яў грамадскага і культурнага жыцця: калі пачалі будаваць хаты, караблі, гарады; хто паклаў пачатак рамёствам, земляробству, жывёлагадоўлі; як паўсталі звычаі; калі з'явіліся навукі, кнігі, бібліятэкі, мастацтва і да т. п. Усе даныя размешчаны ў алфавітным парадку, каб можна было хутка знайсці іх у кнізе [Анушкин 1970:102].

У Вільні ў 1639 г. была выдадзена кніга, напісаная аўдытарам фізікі Віленскай езуіцкай акадэміі Альбертам Дублінскім. У 100 частках яе абагульнены назапашаныя да таго часу навукай звесткі па астраноміі – «навуцы пра рух зорак» [Dublinski 1639]. Хоць аўтар прытрымліваўся пталямееўскай сістэмы, тым не менш ён паведаміў пра сістэму Каперніка, назваўшы яго вялікім, і пра адкрыццё Ціха Браге. У кнізе гаворыцца пра планеты, Месяц, зоркі (бачныя і тыя, якія «выслізгваюць ад нашага зроку»), зацьменнях Сонца і Месяца, прыводзяцца адлегласці да зорак, даныя пра геаграфію частак свету, падрабязныя звесткі пра Літву, Польшчу, Маскоўскую дзяржаву.

Аддаючы даніну рэлігійнаму светаразуменню і часу, аўтар дапоўніў кнігу часткамі па астралогіі, развагамі пра шчаслівыя і нешчаслівыя зоркі, аб боскім прадвызначэнні і да т. п. Можна выказаць здагадку, што толькі дзякуючы падобнаму атачэнню яна ўбачыла святло, але гэта не перакрэслівае навуковага значэння асноўных частак кнігі. Відаць, з-за сваёй агульнай антырэлігійнай скіраванасці кніга, перакладзеная на рускую мову В. Купрыянавым, так і не была выдадзена ў Маскве.

У выніку вострай барацьбы паміж каталіцызмам і пратэстантызмам, каталіцызмам і праваслаўем у Вялікім Княстве Літоўскім, асабліва ў яго вышэйшых колах, паўстаў рэлігійны індыферэнтызм,

за якім нярэдка хавалася безрэлігійнасць. Сталі тыповымі пераходы (нават неаднаразовыя) прадстаўнікоў вышэйшых станаў грамадства з аднаго веравызнання ў іншае. Змены веравызнання спараджалі сумневы, расчараванні ў веры.

Князі, магнаты, заможныя шляхціцы вялі лад жыцця, які фармальна ганьбаваўся Царквой і не адпавядаў патрабаванням маралі верніка. Раскоша, п’янства, разбэшчаныя норавы былі ўласцівыя перадусім свецкім і духоўным феадалам. І невыпадкова рэлігійная палемічная літаратура тых гадоў запоўнена ўзаемнымі папрокамі і абвінавачваннямі ў маральнай разбэшчанасці. На манастыры ў грамадстве глядзелі як на прытоны распусты. Пад уплывам грамадскай думкі віленскі капітул змушаны быў выгнаць у 1629 г. па-за межы епархіі ўсіх «распусных жанчын». Шматлікія дакументы, судовыя працэсы сведчаць пра тое, што разбэшчанасць, самаўпраўства, наезды на маёнткі і валоданні суседзяў, бясчынствы, буянствы і рабаванні, жарсць да бясконцых судовых цяжбаў былі звычайнымі нормамі жыцця самаго духавенства. Такім чынам, рэлігійная мараль разыходзілася з рэальным жыццём заможных вернікаў і князёў Царквы. Усё гэта ўплывала і на лад думак грамадства, узмацняла вальнадумства, асуджэнне крывадушнай маралі і іншых усталяванняў хрысціянскай рэлігіі.

У гісторыю вальнадумства і атэізму ў Беларусі XVII ст. яркай старонкай увайшло жыццё і дзейнасць выбітнага мысляра Казіміра Лышчынскага, пакаранага езуітамі за «найвышэйшае злачынства, нявартае чалавечага звання», – абразу Бога, а такім чынам і караля.

Усё, чым жыў К. Лышчынскі і што яго хвалявала, ён выказаў на лацінскай мове ў рукапісе «Пра неіснаванне Бога». Украдзеная, яна з’явілася падставай для даносу на Лышчынскага, а пасля суда і жорсткай расправы над ім. Рукапіс быў спалены падчас пакарання смерцю яе аўтара, таму пра яго погляды можна судзіць галоўным чынам па матэрыялах следства (данос, абвінаваўчая прамова каралеўскага пракурора Сымона Куровіча, прамова абаронцы і да т. п.)*, поўных пабожнай абуранасці і праклёнаў у адрас атэіста, і пяці фрагментах трактата, выяўленых у Польшчы і выдадзеных А. Навіцкім у 1957 г. [Nowicki 1957:72–77].

Казімір Лышчынскі (1634–1689) – выхадзец з вядомага ў Літве старадаўняга дваранскага роду Корчакаў-Лышчынскіх, чые вала-

---

* Асноўныя крыніцы па справе К. Лышчынскага сабралі польскі гісторык А. Кржыжаноўскі (Варшава, 1857 г.) і М. А. Алексютовіч [Из истории философской… 1962].

дарствы знаходзіліся на Берасцейшчыне (вёскі Лышчыцы, Дабраніж, Кустын). Ён скончыў Брэсцкую езуіцкую школу і Віленскую духоўную акадэмію. Як выхаванец ордэна езуітаў стаў настаўнікам у адным з езуіцкіх калегіумаў, затым атрымаў духоўнае пасвячэнне. Але неўзабаве адмовіўся ад чалецтва, пасяліўся ў радавым маёнтку ў Брэсцкім павеце, ажаніўся, заняўся свецкай дзейнасцю і дзякуючы вялікай эрудыцыі, ведам моў займаў высокія службовыя пасады. У 1669 г. Лышчынскі – падстолій мельніцкі, у 1682 г. – памагаты суддзі Брэсцкага ваяводства, у 1672 г. яго абралі паслом, які прадстаўляў брэсцкую шляхту ў трыбуналах і на сейміках. У сваім маёнтку ён адкрыў школу і сам выкладаў у ёй.

Езуіты не даравалі Лышчынскаму перамены поглядаў. Па словах Яна Бржоскі, ён, «вырваўшыся як дзікі вяпрук са святога прыстанку і адмовіўшыся ад духоўнага сану, адразу ж з лебедзя ператварыўся ў крумкача» [Из истории философской... 1962:297], палічыў адзіным для сябе законам не выконваць ніякага закону, г. зн. вёў безрэлігійны лад жыцця.

Чым глыбей К. Лышчынскі вывучаў культурную спадчыну мінулага, тым цвярдзей станавілася яго перакананне ў слушнасці новага жыццесцвярджальнага погляду на чалавека, прыроду і Бога. Чытаючы багаслоўскія сачыненні, забароненыя царкоўныя кнігі і творы ерэтыкоў, супастаўляючы іх змест і разважаючы над ім, ён прыйшоў да лагічнай высновы, якая адмаўляе быццё Бога. Яго ўжо не скрэмпоўвалі векавыя рэлігійныя ідэі і звычаі. Ён, напрыклад, часова адлучаўся ад Царквы за дазвол шлюбу дачкі з блізкім сваяком, што забаранялася рэлігійнымі ўсталяваннямі. Фармальна пільнуючыся рэлігійнай традыцыі, Лышчынскі адпісваў на богаўгодныя справы не больш за тры флорыны ў год.

К. Лышчынскі быў настолькі перакананы ў слушнасці свайго атэістычнага светапогляду, што спадзяваўся без вялікіх высілкаў перадаць яго іншым, перш за ўсё сябрам, блізкім, моладзі. Ён забыўся на небяспеку быць выкрытым ворагамі і паплаціўся за гэта жыццём. 31 кастрычніка 1688 г. у Варшаве К. Лышчынскі, знаходзячыся дома, «ні пра што не ведаючы, абвінавачаны без абвесткі, без доказаў, быў схоплены, абрабаваны і пасаджаны ў турму»*. Загад

* Абаронца зазначаў, што Бржоска быў сябрам Лышчынскага, але стаў яго ворагам пасля таго, як К. Лышчынскі запатрабаваў у яго вяртання пэўнай пазыкі. Інакш Бржоска «не парваў бы з ім доўга пешчанага сяброўства». Таму «супраць абвінавачанага больш узрушае заўзятасць, чым любоў да Бога, больш хітрасць, чым стараннасць…» [Из истории философской… 1962:303].

пра арышт аддаў віленскі біскуп па даносе браслаўскага стольніка Яна Бржоскі, які падаў разам з даносам выкрадзеныя ў К. Лышчынскага 15 сшыткаў яго трактата.

28 сакавіка 1689 г. сейм вынес прысуд: «Лышчынскі мусіць быць вывезены з горада і спалены на вогнішчы разам са сваімі творамі ў руках. Маёмасць яго будзе канфіскавана, хата, у якой жыў, разбурана, і месца пакінута пусткай на вечныя часы». На просьбу змякчыць прысуд кароль зрабіў «яму літасць», загадаўшы караць смерцю «шляхам адсячэння галавы». 30 сакавіка 1689 г. прысуд быў выкананы.

Атэістычныя ідэі К. Лышчынскага былі сабраны ў пэўную сістэму, а сам ён адкрыта і без абмовак стаяў на пазіцыі адмаўлення Бога. Прычым гэта не простае адмаўленне, а лагічны вывад са шматлікіх высноў розных мысляроў мінулага, развітых у яго сачыненні. У прамове на судзе каралеўскі пракурор казаў, што К. Лышчынскі «вытанчанай з'едлівасцю слоў, пазбіваных з розных аўтараў і заморскіх атэістаў, не простым ці выпадковым сцвярджэннем, але ... дыялектычнымі доказамі, довадамі, паслядоўнасцю і высновамі абгрунтоўваў свае сцвярджэнні, робячы з большага большыя высновы, з меншага меншыя ... імкнуўся да таго, каб пераканаўча давесці свету тое, пры думцы і згадванні пра што скаланаецца розум, а хрысціянскія і язычніцкія вусны дранцвеюць ... Колькі сшыткаў – гэтулькі зарадаў, колькі чарнілаў – гэтулькі пораху, колькі сказаў – гэтулькі ядраў, – адным словам, колькі слоў – гэтулькі абразаў ... супраць Бога» [Из истории философской… 1962:295, 302].

На жаль, даслоўныя довады, высновы, логіка разваг К. Лышчынскага да нас не дайшлі. Але яго высновы бескампрамісныя і рэвалюцыйныя. Ён імкнуўся высветліць сутнасць і паходжанне рэлігіі і веры, прыроду Бога, у рашэнні гэтых праблем далучаўся да матэрыялістычна-атэістычнай традыцыі старажытных мысляроў. У процівагу хрысціянскай тэалогіі, якая сцвярджае Боскае паходжанне рэлігіі, К. Лышчынскі заяўляў: «Рэлігія ўсталявана людзьмі бязвернымі, каб ім аддавалі пашану ... людзі – творцы і стваральнікі багоў ... вера, якую лічаць святой, – гэта чалавечая выдумка». Гэтая выснова зроблена ў выніку аналізу багаслоўскага паняцця Бога. К. Лышчынскі параўноўваў Бога з фантастычным, «хімерычным» стварэннем. Як хімера ёсць стварэнне старажытнагрэчаскай міфалогіі, так і Бог – плён фантастычнага ўмроення людзей.

К. Лышчынскі аспрэчваў тэзіс багасловаў пра існаванне Боскага Адкрыцця: «...мы не знаходзім ні ў нас саміх, ні ў іншых гэтага

загаду розуму, які ўмацоўвае нас у Боскім Адкрыцці, бо калі б ён у нас быў, то ўсе б пагадзіліся, не сумняваліся і не пярэчылі б супраць пісання Майсея і Евангелля (якое лжывае) і не было б розных вынаходнікаў розных сект і іх прыхільнікаў-магаметан ...» [Тамсама:286]. А калі няма Боскага Адкрыцця, то няма і Бога. Афіцыйная Царква расцаніла такую выснову як утрапёнасць: «О, шалёная, апантаная і вар'яцкая людская пыха! Менавіта тут ты паказала, што навука часта нараджае вар'яцтва» [Тамсама:297].

К. Лышчынскі не звязваў з воляй Божай і паходжанне свету. «Я вінавачу яго ў тым, – заявіў на сейме каралеўскі пракурор, – што ён асмеліўся на 265 лістах не толькі падаць Пана Бога як няіснае стварэнне фантазіі, сляпую выпадковасць і сапхнуць яго з незвычайнай і недасягальнай вышыні, але і асмеліўся прыпісаць уладу і кіраванне Зямлёй і небам натуральнай прыродзе» [Тамсама:296].

Рэлігія, лічыў К. Лышчынскі, прыносіць вялікую шкоду грамадству. Людзі стварылі яе, выдумалі Бога, выклікалі страх Божы ў іншых і ўсімі сродкамі падтрымліваюць яго. Ідэя «Бога» гасіць святло розуму, г. зн. забівае жывую думку, замінае развіццю навукі, укараняе ў грамадстве невуцтва. К. Лышчынскі адрозніваў тых, хто пануе ад імя Бога, жыве ў шанотах, але сам не верыць у яго, завучы іх ілжэмудрацамі, пустасловамі, бязбожнікамі, і тых, каго ашукваюць, аблытваюць хлуслівай верай у Бога, але так тонка і хітра, што яны не заўважаюць гэтага, а па сваім невуцтве не могуць гэта зразумець. І «нават калі б мудрацы, – удакладняў гэту думку Лышчынскі, – захацелі б яго (народ) вызваліць з дапамогай ісціны ад гэтага прыгнёту, то іх (г. зн. мудрацоў) уціскаюць пры дапамозе (самога ж) народа» [Тамсама:286]. Тут Лышчынскі набліжаўся да разумення сацыяльнай ролі рэлігіі.

Лічачы лжывымі пісанні Майсея, Евангелле і ўсё Святое Пісанне, К. Лышчынскі сцвярджаў, што ад іх няма ніякай карысці. Яны выклікаюць толькі страх, які падтрымліваюць багасловы, ашукваючы народ дзеля сваёй выгады. Гэтыя атэістычныя ідэі накіраваны не толькі супраць хрысціянства, але і супраць рэлігіі наогул.

Рэзка крытыкуючы і адпрэчваючы догматы, таінствы, абрады і ўсталяванні Каталіцкай царквы (Тройца, пераўтварэнне Гасподняе, цнатлівае зачацце Дзевы Марыі, неўміручасць душы, існаванне рая і пекла, таінствы Еўхарысціі, шлюбу), Лышчынскі спусташаў тым самым рэлігію і пазбаўляў яе ўсякага сэнсу.

Святое Пісанне К. Лышчынскі лічыў ілжывым. Ён адмаўляў праўдзівасць любога вучэння, якое спрабуе даказаць быццё Бога:

«Вучэнне, няхай гэта будзе лагічнае ці філасофскае, якое пышыцца тым, што яно вучыць праўдзе пра Бога, ілжывае. І наадварот, тое, што асуджана як ілжывае, ёсць самае праўдзівае» [Тамсама]. Настаўнікаў веры і духавенства Каталіцкай царквы ён называў «рамеснікамі пустазвонства, плазаватымі змеямі, сляпымі, якія маняць, быццам у цемры бачаць». У процівагу Каталіцкай царкве, якая называла святароў мудрацамі, настаўнікамі, філосафамі, К. Лышчынскі называў іх «спакуснікамі, ашуканцамі, абаронцамі глупстваў, памылак, састарэлых выкрутаў, рабамі боства, балвахвальцамі, стваральнікамі Бога» [Тамсама:296].

Адмаўленне існавання Бога – асноўнае і вышэйшае дасягненне атэістычнай думкі як самога К. Лышчынскага, так і яго часу. Ён узняўся вышэй за скептыцызм старажытных мысляроў.

Гэты «бязбожны настаўнік, – казаў на судзе пракурор С. Куровіч, – засеў на кафедры заганы і адразу ж прыбраў са сваёй школы табліцу, на якой было напісана, хоць і язычніцкім пісьменнікам, але з думкай пра Бога, па-хрысціянску: «Калі сярод мудрацоў уздымаецца пытанне пра вывучэнне прыроды багоў, то лепш за ўсё прызнаць, што мы пра гэта нічога не ведаем» [Тамсама:298]. Лышчынскі быў глыбока перакананы, што Бог не мае рэальнага быцця, што гэта – чыстая абстракцыя.

Атэізму Лышчынскага ўласцівая досыць выразна выяўленая сацыяльная скіраванасць. Адпрэчыўшы Бога як творцу Сусвету, ён не лічыў непарушным і той грамадскі парадак, які, па вучэнні Царквы, нібыта існаваў і будзе існаваць вечна. У сваім трактаце К. Лышчынскі, відаць, спрабаваў выказаць адрознае ад царкоўнага ўяўленне пра грамадства. «Ты спустошыў неба, – вінаваціў яго С. Куровіч, – засяліў месца жыхарства Бога хімерамі, разумныя і несмяротныя людскія душы параўнаў з быдлячымі; ты зблытаў і змяшаў парадак кіравання ўсім светам, усталяваны самім Панам Богам у выглядзе гэтулькі розных класаў, улад і манархій, жадаючы мець свет без улады, гарады без начальнікаў, народы без гаспадароў, храм без святара, капітолій без суддзі; чэсныя шлюбныя сувязі і дзявоцкі сорам ператварыў у адну натуральную сабакарню шляхам вольнай сувязі...» [Тамсама:299].

У трактаце К. Лышчынскага выказаны здагадкі пра выкананне рэлігіяй сацыяльнай замовы тых, што маюць уладу. Ён сцвярджаў, што духавенства ашуквае «просты люд, палохаючы яго пеклам, як бацька палохае дрэнных дзяцей храстом, каб стрымаць ад правін, а чысцяцом пагражаюць дзеля сваёй выгоды» [Тамсама].

Езуіты і каталіцкія ўлады спрабавалі падаць атэізм Лышчынскага як выпадковую з'яву ў Вялікім Княстве Літоўскім і ва ўсёй Рэчы Паспалітай. «Гэта першы, – сцвярджаў С. Куровіч, – і хай бы апошні ў польскім свеце ерэтык». Аднак ідэі атэізму і вальнадумства сфарміраваліся ў Лышчынскага не выпадкова, а пад уплывам філасофска-атэістычных традыцый і глыбокага вывучэння рэальнай рэчаіснасці.

Наяўнасць і дзейнасць у Вялікім Княстве Літоўскім паслядоўнікаў матэрыялістычнага і атэістычнага светаразумення прызнаў і А. Залускі, арганізатар працэсу над К. Лышчынскім [Zaluski 1718:1]. Гэта ж пацвердзілі і іншыя ідэйныя сапернікі Лышчынскага: «Відаць, пачвары (г. зн. атэісты. – *К. П.*) жывуць у нас спакойна, і тыя, што высмейваюць дабрадзейнасць і Бога, знайшлі апеку ў спрыяльных законах, і іх нічога не палохае... З-за некалькіх адрачэнцаў дагэтуль пакутуе Божая Царква, а грамадства ўласнай крывёй павінна адкупіцца за гэтае зло. Але каб гэтую атруту, выпітую адным, многія не ўвабралі ў сябе, трэба зло знішчыць у зародку шляхам прыняцця своечасовага папярэджання...» [Из истории философской...1962:301]. Жорсткая расправа, якую ўчыніла Каталіцкая царква над Лышчынскім, была сродкам спынення распаўсюджання ідэй атэізму.

Пакаранне смерцю К. Лышчынскага – сведчанне той змрочнай атмасферы, якая ўсталявалася ў Рэчы Паспалітай у выніку перамогі Контррэфармацыі, панавання Каталіцкай царквы, езуітаў.

Атэізм К. Лышчынскага – вяршыня атэістычнай думкі Беларусі XVI–XVII стст. Яго ўзнікненне было б немагчыма без папярэдняй айчыннай атэістычнай і матэрыялістычнай традыцыі. Разам з тым атэістычная думка гэтага часу ўжо стаяла на парозе новага, асветніцкага этапу ў гісторыі філасофскай думкі Беларусі.

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Рэлігійна-канфесійная сітуацыя ў Беларусі ў XVI–XVII стст. разгледжана ў дадзеным томе як складаная і шматмерная з’ява. Раскрыты асноўныя моманты ўзаемадзеяння праваслаўя, каталіцызму, пратэстантызму і ўніяцтва, а таксама тыя духоўна-практычныя і інтэлектуальныя з’явы, якія гэты працэс выклікалі. Аналіз эпохі паказвае, што на характар і змест інтэлектуальных дыскусій у Вялікім Княстве Літоўскім кардынальны ўплыў зрабілі рэнесансны агульнакультурны фон, больш глыбокае засваенне антычнай філасофіі і класічнай філалогіі, развіццё айчыннай біблейскай герменеўтыкі, назапашванне ведаў па гісторыі хрысціянства. Рэлігійная палеміка і дагматычныя спрэчкі мелі простае выйсце на этычную праблематыку і грамадска-палітычную практыку. Практычна для ўсіх мысліцеляў і інтэлектуалаў XVI–XVII стст. Святое Пісанне было самай галоўнай і найвышэйшай Кнігай, невычэрпнай крыніцай мудрасці, ведаў і жыццёвых парад. Лічылася, што ў Бібліі выкладзены асновы быцця, сэнс усіх рэчаў і адносін.

Паказана, як пад уплывам заходнееўрапейскай Рэфармацыі разгарнуўся рэфармацыйны рух і на землях ВКЛ. Гэта адбывалася дзякуючы суседству з лютэранскай Прусіяй, развіццю еўрапейскага кнігадрукавання, знешняга гандлю, вучобе выхадцаў з ВКЛ ва ўніверсітэтах Заходняй і Цэнтральнай Еўропы. Пад уплывам пратэстантызму актуалізавалася дагматычная палеміка па шырокім коле дагматычных пытанняў.

Дагматычныя пытанні найбольш поўна адлюстраваны ў «Катэхізісе» (1562 г.) і «Абароне ўрада» (1583 г.). «Катэхізіс», выдадзены ў 1562 г. у Нясвіжы і падрыхтаваны аўтарскім калектывам у складзе Сымона Буднага, Лаўрэнція Крышкоўскага і Мацвея Кавячынскага, з’яўляецца адным з ранніх помнікаў айчыннага пратэстанцкага рэлігійна-маральнага вучэння. У ім дасціпна адлюстроўваюцца пытанні пра ўзаемаадносіны паміж Старым і Новым Запаветам, пра ступень дасканаласці Закону Божага, дадзенага праз Майсея, пра стаўленне Ісуса Хрыста да Старога Запавету.

Яшчэ адным выбітным прадстаўніком беларускага рэфармацыйнага руху быў Андрэй Волан – ідэолаг Евангельска-рэфармацкай, або Кальвінісцкай, царквы Вялікага Княства Літоўскага. Яго канфесійная прыналежнасць істотна паўплывала на яго этычныя погляды, якія з'яўляюцца своеасаблівым сінтэзам платанізму, арыстацелізму, цыцэраніянства, рэнесанснага гуманізму, хрысціянства, галоўным чынам кальвінізму. Адна з цэнтральных праблем воланаўскай этыкі – праблема сэнсу чалавечага жыцця, які мысліцель бачыць у шчасці.

Рэфармацыя ў ВКЛ не была нейкай чужароднай, навязанай беларуска-літоўскаму грамадству Захадам з'явай, як меркавалі і мяркуюць некаторыя аўтары. Яна арганічна вынікала з логікі эканамічнага, сацыяльна-палітычнага, рэлігійна-царкоўнага і духоўна-культурнага развіцця краіны. Хоць пратэстантызм і не стаў нацыянальнай рэлігіяй, на што былі свае прычыны (Контррэфармацыя, моцная народная праваслаўная традыцыя, масавы пераход прадстаўнікоў пануючага класа ў каталіцтва ў сувязі з узрастаючай пагрозай з Усходу і інш.), аднак ён аказаў моцны ўплыў на сацыяльна-палітычнае, рэлігійна-царкоўнае і духоўна-культурнае жыццё грамадства. Узяць хаця б той факт, што пратэстанты першымі звярнуліся да беларускага народа з рэлігійнай пропаведдзю на роднай, «простай» мове, а потым гэтую мову ўвялі ў лік школьных прадметаў.

Аднак у хуткім часе шэраг абставін вымагае пэўную частку грамадства, галоўным чынам шляхту, вярхушку праваслаўнага кліру, частку сярэдняга звяна, мяшчан, прыняць контррэфармацыйную мадэль – лакальную царкоўную унію. Унія планавалася ў якасці нацыянальнай рэлігіі, або Царквы, якая павінна сінтэзаваць праваслаўе з каталіцтвам. Але ж гэта задума нацыянальнай Царквы на практыцы вылілася ў стварэнне царквы «хлопскай», для простага народа. Большасць феадальнага класа аддала перавагу каталіцтву ў яго чыстым выглядзе. Уніяцтва на працягу XVII ст. не змагло стаць нацыянальнай Царквой, яно яшчэ больш раскалола грамадства, народ.

Няма ніякага сумнення, што ў значнай ступені унія ўводзілася прымусова, з дапамогай урада, папства, каталіцкіх епіскапаў, езуітаў і інш. Пра гэта сведчыць мноства фактаў. Метадалагічна вельмі важна ўлічваць эвалюцыю, дынаміку беларускага ўніяцтва. Прымус на першым этапе (канец XVI – пачатак XVII ст.) саступіў месца планамернай арганізацыйна-прапагандысцкай, місіянерскай пра-

цы ўніятаў. Ва ўсякім разе, як сведчаць даследчыкі, у другой палове XVIII ст. каля 80% беларускага сялянства і значная частка гарадскога насельніцтва з'яўляліся ўніятамі.

На мяжы XVI–XVII стст. значныя змены зазнаюць грамадскае жыццё, характар самасвядомасці беларускага народа. Актывізацыя Контррэфармацыі, увядзенне Брэсцкай царкоўнай уніі актуалізавалі праблему захавання нацыянальнай ідэнтычнасці, культурна-рэлігійнага суверэнітэту, правоў і свабод беларускага і ўкраінскага этнасаў у складзе Рэчы Паспалітай. Узмацняецца рэлігійна-канфесійны кампанент у самасвядомасці народа. Рэлігійна-палітычная барацьба, якая ахапіла шырокія пласты грамадства, абвастрыла нацыянальна-патрыятычныя пачуцці, спрыяла абуджэнню гістарычнай памяці, грамадзянскай самасвядомасці. Духоўныя пошукі ў перыяд айчыннай гісторыі канца XVI – першай паловы XVII ст. атрымалі найбольш яркае адлюстраванне ў творах палемічнай літаратуры.

У другой палове XVI – першай палове XVII ст. у рэлігійна-філасофскай думцы Вялікага Княства Літоўскага актуалізуецца праблема талерантнасці. На фарміраванне ідэйна-тэарэтычных падыходаў да дадзенай праблемы аказалі ўплыў канцэпцыі талерантнасці ў заходнееўрапейскай думцы, а таксама талерантная дзяржаўная палітыка ў сферы міжканфесійных адносін у Рэчы Паспалітай таго часу. Найвышэйшага ўзроўню практыка рэлігійнай цярпімасці дасягнула ў другой палове XVI ст., калі адбылася яе прававая легітымацыя ў акце Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г.

Асноўныя канцэптуальныя падыходы да праблемы талерантнасці ўзніклі ў межах канфесійных дыскурсаў (каталіцкі, пратэстанцкі, праваслаўны, радыкальна-рэфармацыйны), а таксама ў рэнесансна-гуманістычнай думцы. У гэтых падыходах талерантнасць разглядалася на рэлігійна-філасофскім і сацыяльна-палітычным узроўнях.

Для рэнесанснага падыходу «хрысціянскага гуманізму» характэрная этызацыя рэлігіі. Асноўнай яго спецыфічнай рысай з'яўляецца ўтапічны экуменічны праект, які прадугледжвае канвергенцыю дактрын усіх хрысціянскіх канфесій і іх структурную кансалідацыю на аснове кампрамісу, знойдзенага ў свабоднай дыскусіі. Забеспячэнне рэлігійнай цярпімасці ў грамадстве разглядалася як умова рэалізацыі дадзенага праекта.

Контррэфармацыйны падыход характарызуецца крытычнай рэфлексіяй ідэй талерантнасці. Галоўным яго напрамкам выступае

крытыка юрыдычнага санкцыянавання рэлігійнай талерантнасці з дапамогай тэакратычнай ідэі «капланскага каралеўства». У той жа час прызнаецца згода на неафіцыйнае прызнанне адноснай рэлігійнай цярпімасці як часовай дадзенасці. Разглядаемы падыход адлюстроўвае межы тэарэтычнага адмаўлення талерантнасці ва ўмовах яе фактычнага, хаця і абмежаванага функцыянавання.

Пратэстанцкі падыход эвалюцыянуе ад сцвярджэння этатысцкай ідэі ўзаемаадносін дзяржаўных і рэлігійных інстытутаў, што звязвалася са спадзяваннямі на дасягненне пануючага становішча ў грамадстве з дапамогай механізмаў дзяржаўнай улады ў час Рэфармацыі, да сцвярджэння пазітыўнай вартасці феномена талерантнасці ў грамадска-палітычным жыцці. Праявай гэтага была разгорнутая абарона прынцыпаў Варшаўскай канфедэрацыі.

Падыход праваслаўнай думкі характарызуе перакананне аб зменлівай вартасці феномена рэлігійнай цярпімасці як фактару, што спрыяе або перашкаджае развіццю ўласнага веравызнання. Вырашэнне праблемы талерантнасці ў думцы праваслаўных эліт ВКЛ на працягу разглядаемага перыяду падлягала частым зменам. Канкрэтныя падыходы, нягледзячы на іх адрозненні, эвалюцыянавалі ў залежнасці ад сацыяльна-палітычных абставін, што мела адлюстраванне ў большай або меншай цярпімасці да прадстаўнікоў асобных вызнанняў. Таму падыход праваслаўнай думкі да праблемы талерантнасці выступае як сітуацыйны.

Фарміраванне канцэпцыі талерантнасці ў вучэнні «Польскіх і Літоўскіх братоў» адбывалася эвалюцыйна ад сцвярджэння ідэі радыкальнага ненасілля да выпрацоўкі тэарэтычнай сістэмы, што ўключае ў сябе ідэю аб незалежнасці цярпімасці ад прыняцця пэўнага рэлігійнага светапогляду, а таксама ідэю падзелу функцый дзяржавы і рэлігійных інстытутаў. Спецыфіка падыходу ў агульнаеўрапейскім кантэксце заключаецца ў яго канфесійным характары і арыентацыі на абарону палітыка-прававой традыцыі рэлігійнай цярпімасці ў саслоўнай дзяржаве.

У публіцыстыцы канца XVI – 20-х гадоў XVII ст. абмяркоўваліся актуальнейшыя праблемы не толькі рэлігійна-царкоўнага, але і нацыянальна-культурнага, грамадска-палітычнага жыцця, вызначаліся шляхі далейшага гістарычнага развіцця Беларусі і Украіны. У поглядах палемістаў выяўляецца імкненне глыбей зразумець сваю гісторыю, культуру, рэлігійныя традыцыі, месца ў супольнасці еўрапейскіх народаў. Сцвярджэнні каталіцкіх аўтараў

пра культурна-гістарычную, а ў шырокім плане і нацыянальную безгрунтоўнасць беларусаў і ўкраінцаў выклікалі шырокую зваротную рэакцыю з боку праваслаўных пісьменнікаў. Довадам сваіх апанентаў яны супрацьпаставілі гістарычныя дакументы, факты, якія сведчаць пра старажытнасць і высокі ўзровень заснаванай на хрысціянска-візантыйскіх каштоўнасцях беларускай і ўкраінскай культуры, асабліва значэнне «грэчаскай мудрасці», «праўдзівасць» праваслаўнай веры, роўнасць лацінскай, грэчаскай і славянскай моў і да т. п.

Істотнае значэнне мелі дыскусіі па праблеме стаўлення да свецкіх ведаў, пытанне пра ролю і значэнне культуры Захаду. Скláліся два асноўныя кірункі: нігілістычны, які абвяшчаў адзінымі сапраўднымі ведамі багаслоўе, «мудрасць евангельскую» і «прастату апостальскую», і канструктыўны, што прызнаваў карыснасць і важнасць свецкіх ведаў. Прадстаўнікі канструктыўнага кірунку ў праваслаўі пазітыўна ставіліся да заходняй культуры, выступалі з ідэяй сінтэзу лацінскай і славяна-візантыйскай адукаванасці. Культуралагічная канцэпцыя ўніяцкіх аўтараў прадугледжвала аднабаковую духоўную пераарыентацыю на Захад, збліжэнне з Рымакаталіцкай царквой. У той жа час вялікае значэнне ўніяты надавалі захаванню некаторых усходнехрысціянскіх багаслоўскіх і культурных традыцый, роднай «рускай» (г. зн. беларускай і ўкраінскай) мовы і традыцыйнай «славенскай» (г. зн. царкоўнаславянскай) мовы набажэнстваў.

Адрозненне пазіцый вызначылася пры абмеркаванні праблемы царкоўнай уніі. Яе неабходнасць абгрунтоўвалася прыхільнікамі як спосаб захавання канфесійнага і грамадзянскага адзінства, умова супрацьстаяння рэфармацыйнаму руху. Тэарэтычна унія ўтрымоўвала пазітыўную ідэю пагаднення і духоўна-культурнага збліжэння Усходу і Захаду, але яе фарсіраванае, гвалтоўнае ўвядзенне сустрэла рашучае процідзеянне ў значнай часткі праваслаўнай супольнасці, прывяло да грамадскіх узрушэнняў, расколу народа па этнаканфесійнай прыкмеце. Працэс гэты атрымаў яркае адлюстраванне ў грамадска-філасофскай думцы, творах антыўніяцкіх палемістаў. Абарона праваслаўя злучалася з барацьбой за нацыянальна-культурную свабоду, годнасць «Русі». Канцэпцыю рэлігійнай свабоды, выпрацаваную айчыннай рэнесансна-гуманістычнай думкай XVI ст., абгрунтоўвалі і патрыятычна арыентаваныя, цвяроза думаючыя публіцысты і грамадскія дзеячы каталіцкага веравызнання.

Яны спрабавалі прадухіліць рост нацыянальна-рэлігійнай канфліктнасці ў грамадстве, у якой бачылі пагрозу распаду дзяржавы. Ідэя грамадзянскай і рэлігійнай згоды была найцяснейшым чынам злучана з гуманістычнымі патрабаваннямі палітычнай роўнасці народаў і канфесій Рэчы Паспалітай, прававога рэгулявання грамадскіх працэсаў, безгвалтоўнага рашэння пытанняў духоўнага жыцця.

У канцы XVI – першай палове XVII ст. працягваецца працэс нацыянальна-этнічнага самавызначэння, які выяўляўся ў эвалюцыі этнапалітаніміі беларусаў. Дамінантным з'яўляўся энда- і экзаэтнонім «рускі» ў розных сваіх мадыфікацыях («Русь», «русіны», «росы» і да т. п.). Пры гэтым тэрмін «рускі» часта служыў для пазначэння як этнічнай, так і канфесійнай прыналежнасці, а нярэдка той і другой адначасова. Сустракаюцца і такія паняцці, як «Беларусь» і «Белая Русь», якія маюць вельмі выразную, усходнебеларускую лакалізацыю. Веравызнаўчая дыферэнцыяцыя грамадства, рост канфесійнага супрацьстаяння былі знітаваны з уяўленнем пра агульнае грамадзянства ў межах Рэчы Паспалітай, пра адзіны этнас – «рускі народ» незалежна ад рэлігійнай прыналежнасці. Дамінантны да канца XVI ст. канфесійны кантэкст тэрміна «рускі» (праваслаўны хрысціянін) паступова выцясняецца этнічным зместам паняцця, што з'яўлялася адной з передумоў з'яўлення ў самаідэнтыфікацыі вызначэння «беларусцы».

На працягу ўсяго XVII ст. у грамадска-філасофскай думцы Беларусі дамінавала праблема захавання нацыянальна-культурнага і палітычнага суверэнітэту народа, якая выступала пераважна ў форме барацьбы за рэлігійную свабоду, аднак спосабы яе рэалізацыі перажывалі істотныя змены, мадыфікуючыся пад уздзеяннем наяўных умоў грамадскага быцця Рэчы Паспалітай.

У 20–30-х гадах XVII ст. ліберальнай, прагрэсіўна думаючай праваслаўнай элітай па-новаму ўсведамляецца грамадская сітуацыя, злучаная з адмовай ад спроб сілавога рашэння канфесійнай спрэчкі, з распрацоўкай новай кампраміснай стратэгіі сацыяльна-рэлігійнага дзеяння, духоўна-культурнага аздараўлення грамадства і Царквы, якая атрымала адлюстраванне ў царкоўнай, філасофска-публіцыстычнай і педагагічнай дзейнасці Ф. Іяўлевіча, С. Косава, П. Магілы і інш. Велізарнае значэнне на новым этапе набываюць асвета, кнігадрукаванне, на ніве якіх канкурыруюць усе існуючыя ў Беларусі XVII ст. хрысціянскія веравызнанні. Адначасова ў гэты ж перыяд шырокія маштабы прымае разбуральны

працэс дэнацыяналізацыі, які звязаны з пераходам значнай часткі беларускай магнатэрыі і шляхты ў каталіцызм і яе пераарыентацыяй на польскую мову і культуру. Ва ўніяцтве нароўні з тэндэнцыяй беларусізацыі, якая выяўляецца ў фарміраванні некаторых элементаў нацыянальнай культуры, прысутнічала тэндэнцыя лацінізацыі-паланізацыі, якая выконвала, па сутнасці, дэнацыяналізатарскую ролю, што найболей ярка выявілася ва ўласна канфесійным жыцці і светапоглядзе.

Дзве тэндэнцыі азначыліся таксама і ў беларуска-ўкраінскім праваслаўі: канфрантацыі з уніяцтвам і пануючым дзяржаўна-палітычным рэжымам, і лаяльнасці да палітычнага кіраўніцтва краіны, дасягнення міжканфесійнай і рэлігійна-культурнай згоды. Зваротнымі і неад’емнымі бакамі гэтых тэндэнцый выступалі адпаведна ідэі царкоўнай інтэграцыі з маскоўскім праваслаўем (І. Барэцкі, І. Капінскі, А. Філіповіч, С. Полацкі і інш.) і існавання ў якасці адносна незалежнай Царквы ў межах Рэчы Паспалітай. Калі першая тэндэнцыя трансфармавалася ў ідэю ўваходжання беларуска-ўкраінскіх земляў у склад Расіі, то другая – патэнцыйна ўтрымоўвала перадумову ідэі дзяржаўнага суверэнітэту і стварэння нацыянальнай Царквы. Канфесійная палітыка ўрада Рэчы Паспалітай садзейнічала сцвярджэнню ў свядомасці народных мас, асабліва ўсходніх рэгіёнаў Беларусі, ідэі інтэграцыі з Расіяй, аднак вайна 1654–1667 гг., палітыка маскоўскіх улад на занятай тэрыторыі гэту ідэю істотна падарвалі. Тэарэтычнае абгрунтаванне ідэі палітычнай інтэграцыі з Расіяй прадпрынята ў творах С. Полацкага.

Нягледзячы на крызісны стан беларускага грамадства другой паловы XVII ст., захаваліся базавыя элементы нацыянальнай самасвядомасці – патрыятызм, пачуццё нацыянальнай годнасці, зацікаўленае стаўленне да гістарычнага мінулага, ідэя духоўнага сваяцтва ўсходнеславянскіх народаў, талерантнасць, гатоўнасць да кампрамісу і г. д.

ЛІТАРАТУРА

Абдзіраловіч 1993 – Абдзіраловіч, А. Адвечным шляхам: дасьледзіны беларус. сьветагляду / А. Абдзіраловіч; прадм. С. Дубаўца. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 43 с. – (Згукі мінуўшчыны).

Абецедарский 1957 – Абецедарский, Л. С. Белорусы в Москве: XVII в.: из истории рус.-белорус. связей / Л. С. Абецедарский; Мин-во высш. образования СССР, БГУ им. В. И. Ленина. – Минск: Изд-во Белгосун-та им. В. И. Ленина, 1957. – 61с.

АВАК Т.28 1901 – Акты, издаваемые Виленскою коммиссiею для разбору древних актов в Вильне: в 37 т. – Вильна: Русскiй Почин, 1865–1912. – Т. 28: Акты о евреях / предисл. И. Я. Спрогиса. – 1901. – [56], 439 с.

АВАК Т.29 1902 – Акты, издаваемые Виленскою коммиссiею для разбору древних актов в Вильне: в 37 т. – Вильна: Русскiй Почин, 1865–1912. – Т. 29: Акты о евреях / предисл. И. Я. Спрогиса. – 1902. – [50], 540 с.

Аверинцев 1977 – Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – 320 с.

Аверинцев 1990 – Аверинцев, С. С. Сатана / С. С. Аверинцев // Мифологический словарь / под ред. Е. М. Мелетинского. – М.: Сов. энцикл., 1990. – С. 476–477.

АВК 8 – Акты, издаваемые Виленскою Археогр. Комиссией. – Вильна: Тип. А. Г. Сыркина, 1875. – Т. 8. – 747 с.

АЗР Т.3 1848 – Акты, относящiеся к исторiи Западной Россiи, собр. и изд. археогр. Коммиссiею: в 5 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1846–1853. – Т. 3: 1544–1587. – 1848. – [8], 317, [17], [14] с.

АЗР Т.4 1851 – Акты, относящiеся к исторiи Западной Россiи, собр. и изд. археогр. Коммиссiею: в 5 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1846–1853. – Т. 4: 1588–1632. – 1851. – 574 с.

Акафист 1968 – Акафист Матери Божьей (отрывки) // Памятники византийской литературы IV–IX веков / отв. ред. Л. А. Фрейберг. – М.: Наука, 1968. – С. 240–241.

Акты (АЗР) – Акты, относящиеся к истории Западной России, собр. и изд. Археогр. комиссией: в 5 т. – СПб., 1846–1853. – Т. 1–5.

Акты 1851 (АЗР Т.4 1851) – Акты, относящiеся к исторiи Западной Россiи, собр. и изд. археогр. Коммиссiею: в 5 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1846–1853. – Т. 4: 1588–1632. – 1851. – 574 с.

Алексютовіч 1958 – Алексютовіч, М. А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд / М. А. Алексютовіч. – Мінск: Выд-ва АН БССР, 1958. – 146 с.

Амвросий 1811 – Амвросий. История Российской иерархии / Амвросий. – М.: Синодальная тип., 1811. – Ч. III. – 761, v с.

Аникст 1966 – Аникст, А. А. Ренессанс, маньеризм и барокко в литературе и театре Западной Европы / А. А. Аникст // Ренессанс. Барокко. Классицизм [Текст]: проблема стилей в западноевропейском искусстве XV – XVII вв.: сб. ст. / отв. ред. Б. Р. Виппер, Т. Н. Ливанова; АН СССР, Ин-т истории искусств М-ва культуры СССР. – М.: Наука, 1966. – С. 178–244.

Анталогія 2005 – Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ. імя Я. Купалы; падрыхт. А. І. Богдан [і інш].; рэд. В. А. Чамярыцкі. – 2-е выд., выпр. – Мінск: Беларус. навука, 2005. – 1015 с.

Антиризис 1903 – Антиризис, или Апологія против Христофора Филалета: в 2 текстах: Западно-Русском (1599) и Польском (1600) // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. археогр. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т.19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1903. – С. 477–982.

Анушкин 1970 – Анушкин, А. На заре книгопечатания в Литве / А. Анушкин. – Вильнюс: Минтис, 1970. – 194 с.

Апокрисис 1882 – Апокрисис. Сочинение Христофора Филалета: в 2 текстах: Польском и Западно-Русском 1597–1599 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. Археографич. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и Кº, 1882. – С. 1003–1820.

Аристотель 1908 – Аристотель. Этика / Аристотель; пер. Э. Радлова. – СПб., 1908. – 540 с.

Архангельский 1888 – Архангельский, А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI – XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII вв.: в 2 т. / А. С. Архангельский. – М.: Унив. тип., 1888. – Т. 1. – 137 с.

Археографический сборник документов 1867 Т. 2 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. – Т. 2. – 394 с.

Археографический сборник документов 1869 Т. 6 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1869. – Т. 6. – 409 с.

Археографический сборник документов 1870 Т. 7 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северозападной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1870. – Т. 7. – 375 с.

Археографический сборник ... 1900 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа. – Вильна: Тип. А. Г. Сыркина, 1900. – Т. 12. – [xlviii], 230 с.

Архив а – Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1859–1911. – Ч. 1–8.

Архив Юго-Западной России 1883 Ч.1 – Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1, т. 6. – [182], 938 с.

Архив Юго-Западной России 1887 Ч.1 – Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – [XVI], 802 с.

Арцемій 1878 – Арцемій. «Пасланні» // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 1. – (Рус. ист. б-ка. – СПб., 1878. – Т. 4. – Стб. 1201–1448).

Асвета і педагагічная думка 1985 – Асвета і педагагічная думка ў Беларусі: са старажытных часоў да 1917 г. / пад рэд. М. А. Лазарука [і інш]. – Мінск: Нар. асвета, 1985. – 464 с.

АСД Т.6 1869 – Археографическій сборник документов, относящихся к исторіи Северо-Западной Руси, издаваемый при управленіи Виленскаго учебнаго округа: в 14 т. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867–1904. – Т. 6. – 1869. – 411 с.

Аскоченский 1856 – Аскоченский, В. Киев с древнейшим его училищем Академиею / В. Аскоченский. – Киев: Университетская тип., 1856. – Ч. 1. – 376 с.; Ч. 2. – 566 с.

Афанасий Великий 1902 – Афанасий Великий, св. На ариан слово 1-е // Афанасий Великий, св. Творения: в 4 т. – Сергиев Посад, 1902. – Т. 2. – 320 с.

АЮЗР Т.2 1863 – Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, собр. и изд. археогр. Коммиссіею: в 14 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1861–1889. – Т. 2: 1599–1637 / под ред. Н. И. Костомарова. – 1863. – 287 с.

АЮЗР Т.3 1861 – Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, собр. и изд. археогр. Коммиссіею: в 14 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1861–1889. – Т. 3: 1638–1657 / под ред. Н. И. Костомарова. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1861. – [4], 604, [134], [22] с.

АЮЗР 1889 Т.14 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собр. и изд. Археогр. комиссиею. – СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К°, 1889. – Т. 14. – [902], 39 с.

Багдановіч 1994 – Багдановіч, М. Беларускае адраджэнне / М. Багдановіч. – Мінск: Універсітэцкае, 1994. – 32 с.

Балашов 1985 – Балашов, Н. И. Введение / Н. И. Балашов // История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, 1985. – Т. 3. – С. 7–28.

Бантыш-Каменский 1805 – Бантыш-Каменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униятов на благочестивых тамошних жителей гонении / Н. Бантыш-Каменский. – М.: Синод. тип., 1805. – 454 с.

Бантыш-Коменский 1864 – Бантыш-Коменский, Н. Историческое известие о возникшей в Польше уніи (с издания 1805 года) / Н. Бантыш-Коменский. – Вильно: Тип. А. Сыркина, 1864. – 399 с.

Баркулабовская летопись 1975 – Баркулабовская летопись // Полн. собр. русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – С. 174–192.

Барсуков 1882 – Барсуков, Н. П. Источники русской агиографии / Н. П. Барсуков. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1882. – xii, 616, viii с.

Бахтин 1990 – Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – 2-е изд. – М.: Худож. лит., 1990. – 543 с.

Беднов 2002 – Беднов, В. А. Православная церковь в Польше (по Volumina legum) / В. А. Беднов. – Минск: Лучи Софии, 2002. – 432 с.

Бедрицкий 1888 1889 – Бедрицкий, Н. Литературная полемика православных с протестантами в Юго-Западной Руси в XVI и в XVII вв. / Н. Бедрицкий // Минские епархиальные ведомости. – 1888. – № 1. – С. 1–18; 1888. – № 2. – С. 44–55; 1888. – № 5. – С. 120–135; 1888. – № 10. – С. 249–264; 1888. – № 11. – С. 267–276; 1888. – № 12. – С. 302–307; 1888. – № 13. – С. 323–333; 1888. – № 14. – С. 358–369; 1888. – № 15. – С. 385–395; 1888. – № 18. – С. 466–476; 1888. – № 19. – С. 483–497; 1888. – № 20. – С. 518–524; 1888. – № 23. – С. 610–617; 1889. – № 1. – С. 1–12; 1889. – № 2. – С. 47–54; 1889. – № 3. – С. 77–82.

Бейль 1968 – Бейль, П. Исторический и критический словарь: в 2 т. / П. Бейль; пер. с фр., общ. ред. и вступ. ст. В. М. Богуславского. – М.: Мысль, 1968. – Т. 2. – 510 с.

Белецкий 1928 – Белецкий, А. И. Из начальных лет литературной деятельности Симеона Полоцкого / А. И. Белецкий // Статьи по славянской филологии и русской словесности. – 1928. – Т. 101, № 3. – С. 264–267.

Белоруссия в эпоху... Т.1 1960 – Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и материалов: в 3 т. / Акад. наук БССР, Ин-т истории, Арх. упр. МВД БССР; редкол.: А. И. Азаров [и др.] – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1960. – Т. 1: С древнейших времен до середины XVII века / сост. З. Ю. Копысский. – 515, [1] с.

Белоруссия в эпоху феодализма 1960 Т. 2 – Белоруссия в эпоху феодализма: сб. док. и материалов: в 3 т. / Акад. наук БССР, Ин-т истории, Арх. упр. МВД БССР; редкол.: А. И. Азаров [и др.]. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1960. – Т. 2. – 560 с.

Белорусский архив древних грамот 1824 Ч.1 – Белорусский архив древних грамот / предисл. протоиерея И. Григоровича. – М.: Тип. С. Селивановского, 1824. – Ч. 1. – 148 с.

Бенеш 1973 – Бенеш, О. Искусство Северного Возрождения [Текст]: его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями: пер. с англ. / О. Бенеш; вступ. ст. В. Н. Гращенкова. – М.: Искусство, 1973. – 222 с.

Блинова 1989 – Блинова, Т. Б. Из истории религии, свободомыслия и атеизма на Гродненщине в XVI – XVII вв. / Т. Б. Блинова // Научный атеизм и атеистическое воспитание: сб. ст. / сост. А. А. Зарицкий; под ред. А. А. Круглова. – Минск: Беларусь, 1989. – С. 67–76.

Блинова 2002 – Блинова, Т. Б. Иезуиты в Беларуси: их роль в организации образования и просвещения / Т. Б. Блинова. – Гродно: ГрГУ, 2002. – 425 с.

Болбас 2002 – Болбас, В. С Нарысы гісторыі этыка-педагагічнай думкі Беларусі Сярэднявечча: вучэб. дап. / В. С. Болбас. – Мазыр: ТАА ВД «Белы вецер», 2002. – 192 с.

Боротьба Південно-Західної Русі 1988 – Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – 287 с.

Брестская уния 1996 – Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII вв.: в 2 ч. / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М.: Индрик, 1996–1999. – Ч. 1. – 1996. – 191 с.

Брестская уния 1999 – Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII вв.: в 2 ч. / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М.: Индрик, 1996–1999. – Ч. 2 – 1999. – 199 с.

Будны 1562 – Будны, С. Катихисіс, то ест Наука стародавная хрістіаньская от Светого Писма для простых людей языка руского въ пытаніях и отказех събрана / С. Будны. – Несвиж, 1562.

Будны 2005 – Будны, С. Катэхізіс: Помнік беларускай Рэфармацыі XVI ст. / С. Будны; адаптаваны тэкст, пер. са старажыт. бел. мовы Н. Кабелка; рэдкал: Н. Кабелка [і інш.]. – Мінск: Юніпак, 2005. – 312 с.

Буркхардт 1906 – Буркхардт, Я. Культура Италии в эпоху возрождения / Я. Буркхардт; пер. С. Брилианта с 8-го изд., перераб. Людвигом Гейгером. – СПб.: Книгоизд-во М. В. Пирожкова, 1906. – Т. 2. – xiv, 404 с.

Буслаев 1861 – Буслаев, Ф. И. Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков: сост. на основании наставления для образования воспитанников воен.-учеб. заведений, выс. утв. 24 дек. 1848 Ф. Буслаевым / Ф. Буслаев. – М.: Унив. тип., 1861. – [6], II с., 1632 стб., VIII с. – (Учебные руководства для военно-учебных заведений).

Бычков 1984 – Бычков, В. В. Эстетика Аврелия Августина / В. В. Бычков. – М.: Искусство, 1984. – 264 с.

Валла 1989 – Валла, Л. Об истинном и ложном благе; О свободе воли / Л. Валла; пер. с. лат. В. А. Андрушко [и др.]; сост. и авт. вступ ст. Н. В. Ревякиной; под ред. А. Х. Горфункеля. – М.: Наука, 1989. – 475 с.

Васильева 2009 – Васильева, О. Ю. Патриарх Никон и его наследие в русской истории, культуре и мысли: материалы дискуссии / О. Ю. Васильева, В. В. Шмидт // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 2. – С. 339–463.

Вестник 1862 – Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип. И. и А. Давиденко, 1862. – Август, год первый, т. 2, кн. 3. – С. 61–150.

Вилинский 1906 – Вилинский, С. Г. Послания старца Артемия (XVI века) / С. Г. Вилинский. – Одесса: «Экономическая» тип., 1906. – 426 с.

Виноградов 1991 – Виноградов, Г. Н. Гуманистическая концепция церковной унии митрополита Григория Цамблака / Г. Н. Виноградов // Наш радавод: материалы Междунар. науч. конф. по региональной истории Восточн. Европы «Культура народов ВКЛ и Белоруссии XIII – нач. XX в.» – Кн. 3, ч. II. – Гродно, 1991. – С. 227–230.

Виппер 1966 – Виппер, Б. Р. Искусство XVII века и проблема стиля барокко / Б. Р. Виппер // Ренессанс. Барокко. Классицизм [Текст]: проблема стилей в западноевропейском искусстве XV – XVII вв.: сб. ст. / отв. ред. Б. Р. Виппер, Т. Н. Ливанова; АН СССР, Ин-т истории искусств М-ва культуры СССР. – М.: Наука, 1966. – С. 245–263.

Виппер 1969 – Виппер, Ю. Б. О «семнадцатом веке» как особой эпохе в истории западноевропейских литератур / Ю. Б. Виппер // XVII век в мировом литературном развитии [Текст] / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. М. Горького; редкол.: Ю. Б. Виппер [и др.]. – М.: Наука, 1969. – С. 11–60.

Вит. ст. Т.1 1883 – Витебская старина: в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск: Витеб. губерн. статистич. комитет, 1883–1888. – Т. 1. – 1883. – 664 с.

Вит. ст. Т.5 1888 – Витебская старина: в 5 т. / сост. и изд. А. Сапунов. – Витебск: Витеб. губерн. статистич. комитет, 1883–1888. – Т. 5, ч. 1: Матеріалы для истории Полоцкой епархии. – 1888. – 650 с.

Вишенский 1863 – Четыре сочиненія Афонского монаха Іоанна из Вишни по поводу возникшей в Южной и Западной Руси Уніи или соединения Восточной Православной церкви с Западною Римскою // Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, собр. и изд. археогр. Коммиссіею: в 14 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1861–1889. – Т. 2: 1599–1637 / под ред. Н. И. Костомарова. – 1863. – С. 205–270.

Вишенский 1955 – Вишенский, И. Соч. / И. Вишенский. – М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – 372 с.

Возняк 1921 – Возняк, М. Історія україньскої літератури: в 3 т. / М. Возняк. – Львів: Просвіта, 1920–1921. – Т. 2: Віки XVI–XVIII, ч. 1. – 1921. – 416 с.

Вольскі 1958 – Вольскі, В. Ф. Нарысы па гісторыі беларускай літаратуры эпохі феадалізма / В. Ф. Вольскі. – Мінск: Вучпедвыд, 1958. – 166 с.

Волян 1991 – Волян, А. Пра дзяржаўнага мужа і яго асабістыя дабрачыннасці / А. Волян; пер. У. Шатона // Спадчына. – 1991. – № 6. – С. 95–102; 1992. – № 1. – С. 90–98.

Волян 2009 – Волян, А. Аб грамадзянскай або палітычнай свабодзе / А. Волян; пер. з лац. У. Шатона. – Мінск: Зміцер Колас, 2009. – 142 с.

Вопросы 1882 – Вопросы и ответы православному с папежником, 1603 г. // Рус. Историч. б-ка, издаваемая Постоянной историч. археогр. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – С. 2–110.

Галенчанка 1993 – Галенчанка, Г. Я. Францыск Скарына – беларускі і ўсходнеславянскі першадрукар / Г. Я. Галенчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 280 с.

Галенчанка 1995 – Галенчанка, Г. Я. Астрожскі Канстанцін (Васіль) Канстанцінавіч / Г. Я. Галенчанка // Мысліцелі і асветнікі Беларусі: X–XIX стст.: энцыкл. давед. / Беларус. Энцыкл.; склад. Г. А. Маслыка; маст. Э. Э. Жакевіч. – Мінск: БелЭн, 1995. – С. 46–48.

Галенчанка 2008 – Галенчанка, Г. Я. Невядомыя і малавядомыя помнікі духоўнай спадчыны і культурных сувязей Беларусі XV – сярэдзіны XVII ст. / Г. Я. Галенчанка. – Мінск: Беларус. навука, 2008. – 458 с.

Ганцова 1996 – Ганцова, С. К. Сведкі беларускай мінуўшчыны: зб. дакументаў і матэрыялаў па гісторыі Беларусі VI – XV стст. / С. К. Ганцова, В. А. Чамярыцкі, Г. В. Штыхаў; пад рэд. Г. В. Штыхава. – Мінск, 1996. – 167 с.

Гарнак 1908 – Гарнак, А. Монашество: его идеалы и его история / А. Гарнак. – СПб.: Тип. Ю. Н. Эрлих, 1908. – 60 с.

Гербест 1882 – Гербест, Б. Wiary kosciola rzymskiego wywody / Б. Гербест // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Кн. 2. – (Русская историческая библиотека. – Т. 7). – С. 581–600.

Герье 1910 – Герье, В. Блаженный Августин / В. И. Герье. – М.: Т-во Печатня С. П. Яковлева, 1910. – xv, 682 с. – (Зодчие и подвижники «Божьего Царства»; Ч. I).

ГИМ ОР 287 – Государственный Исторический музей. Отдел рукописей. Синодальное собрание. № 287.

ГИМ ОР 288 – Государственный Исторический музей. Отдел рукописей. Синодальное собрание. № 288.

ГИМ ОР 731 – Государственный Исторический музей. Отдел рукописей. Синодальное собрание. № 731.

Гісторыя ... літаратуры 1968 Т.1 – Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры: у 2 т. – Мінск: Навука і тэхніка, 1968. – Т. 1. – 447 с.

Гісторыя мастацтва – Гісторыя беларускага мастацтва: у 6 т. / Акад. навук Бел. ССР, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору; рэдкал.: С. В. Марцэлеў (гал. рэд.) [і інш.] – Т. 2: Другая палова XVI — канец XVIII стагоддзя / рэд. Я. М. Сахута. – 1988. – 382, [2] с.

Говорский 1864 – Говорский, К. О введении, распространении и судьбе кальвинизма в Белоруссии / К. Говорский // Вестник Западной России. – Год 2. – Т. 4. – 1864. – Отд.2. – С. 19–28.

Голенищев-Кутузов 1973 – Голенищев-Кутузов, И. Н. Славянские литературы: статьи и исследования / И. Н. Голенищев-Кутузов. – М.: Худож. лит., 1973. – 480 с.

Голенченко 1972 – Голенченко, Г. Я. Литературная полемика XVI – первой половины XVII вв. / Г. Я. Голенченко // Из истории книги, библиотечного дела и библиографии в Белоруссии. – Минск: ФБ Акад. наук БССР, 1972. – Вып. 2. – С. 164–199.

Голенченко 1983 – Голенченко, Г. Я. Новые материалы по истории культурных связей Белоруссии с Украиной и Россией в конце XVI – первой половине XVII в. (Спиридон Соболь, Иван Соболь, Фома Иевлевич) / Г. Я. Голенченко // Книга в Белоруссии: книговедение, источники, библиография: сб. ст. – Минск: ЦНБ им. Я. Коласа, 1983. – Вып. 2. – С. 50–75.

Голенченко 1989a – Голенченко, Г. Я. Братское книгопечатание и традиции Ф. Скорины / Г. Я. Голенченко // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: сб. науч. тр. – Минск: Высш. шк., 1989. – С. 147–156.

Голенченко 1989b – Голенченко, Г. Я. Идейные и культурные связи восточнославянских народов в XVI–середине XVII в. / науч. ред. В. И. Мелешко, С. А. Подокшин; АН БССР, Ин-т истории. – Минск: Наука и техника, 1989. – 283, [2] с.

Голубев 1883 – Голубев, С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): в 2 т. / С. Голубев. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1883–1898. – Т. 1. – 1883. – 559, 576 с.

Голубев 1886 – Голубев, С. Т. История Киевской духовной академии. Вып. 1: Период до-Могилянский / С. Т. Голубев. – Киев: Унивеситет. тип., 1886. – 235 с., 121 с. прил.

Голубев 1891 Вып.1 – Голубев, С. Материалы для истории Западно-русской церкви // С. Голубев. – Киев: Тип. Импер. ун-та, 1891. – Вып. 1. – 83 с.

Голубев 1898 – Голубев, С. Т. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (Опыт церковно-исторического исследования) / С. Т. Голубев. – Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1898. – Т. II. – vii, vi, 524, 12, 4, 498 с.

Голубев 1902 – Голубев, С. Т. Отзыв о сочинении В. О. Эйнгорна «Очерки из истории Малороссии в XVII веке» / С. Т. Голубев // Записки Академии наук по историко-филологическому отделению. – 1902. – Т. 6, № 2. – С. 88–136.

Голубев 1971 – Голубев, И. Ф. Встреча Симеона Полоцкого, Епифания Славинецкого и Паисия Лигарида с Николаем Спафарием и их беседа / И. Ф. Голубев // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1971. – Т. XXVI. – С. 294–301.

Голубинский 1901 – Голубинский, Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. – М.: Унивеситет. тип., 1901. – 987 с.

Голубинский 1903 – Голубинский, Е. Е. История канонизации святых в русской церкви / Е. Е. Голубинский. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Имп. О-во истории и древностей российских при Моск. ун-те, 1903. – 606 с.

Грамота киевского – Грамота киевского православного митрополита Петра Могилы минскому крестоносному братству... от 1.02.1640 г. // Вестник Юго-Западной и Западной России. – Т. 1. – Август, 1863.

Громов 1981 – Громов, М. Н. Античное учение о четырех стихиях в Древней Руси / М. Н. Громов // Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. – 1981. – № 2. – С. 65–74.

Груднiцкi 1997 – Груднiцкi, Р. Андрэй Волан. Жыццё дзеля свабоды / Р. Груднiцкi // Край: зб. – Наваполацк: Полацка-Глыбоцкая фiлiя Саюза бел. пiсьменнiкаў, Галерэя «Рыса», 1997. – С. 9–14.

Грушевський 1935 – Грушевський, М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський. – Львів: Друк. Наук. Т-ва ім. Шевченка, 1935. – 160 с.

Грушевський 1994a – Грушевський, М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський; редкол.: П. С. Сохань [та інш.]. – Київ: Наук. думка, 1991. – Т. 5. – 1994. – 704 с.

Грушевський 1994b – Грушевський, М. С. Історія України-Руси: в 11 т., 12 кн. / М. С. Грушевський; редкол.: П. С. Сохань [та інш.] – Київ: Наук. думка, 1991. – Т. 6. – 1994. – 680 с.

Грушевський 1995a – Грушевський, М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський; упоряд. та приміт. С. К. Росовецького. – Київ: Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 1. – 256 с.

Грушевський 1995b – Грушевський, М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський; упоряд. О. В. Дідух; приміт. С. К. Росовецького. – Київ: Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 2. – 352 с.

Грушевський 1995c – Грушевський, М. С. Історія української літератури: в 6 т., 9 кн. / М. С. Грушевський. – Київ: АТ «Обереги», 1995. – Т. 6. – 708 с.

Гудзяк 2000 – Гудзяк, Б. Криза і реформа: Київ. митрополія, Царгород. патріархат і генеза Берест. уніі / Б. Гудзяк. – Львів: Ин-т історії церкви Львів. богослов. акад., 2000. – 426 с.

Гуревич 1990 – Гуревич, А. Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.

Густ. летопись 2003 – Густынская летопись / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); текст подгот.: Ю. В. Анхимюк и [др.]; предисл. В. А. Кучкина, Л. Л. Муравьевой; ред.: В. А. Кучкин (отв. ред.) [и др.]. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 202 с. – (Полн. собр. русских летописей / отв. ред.: В. И. Буганов, Б. А. Рыбаков. – Т. 40).

Дабрынiн 1952 – Дабрынiн, М. К. Беларуская лiтаратура: старажытны перыяд / М. К. Дабрынiн. – Мiнск: Дзяржвыд БССР; Рэд. маст. лiт., 1952. – 307 с.

Дамжыў-Лютковiч 1622 – Дамжыў-Лютковiч, П. Казанье на чиненю памяти по зешлом его милости пану Александрови Феодоровичу Шептицком / П. Дамжыў-Лютковiч. – Менск, 1622.

Данэм 1967 – Данэм, Б. Герои и еретики / Б. Данэм. – М.: Прогресс, 1967. – 504 с.

ДбиК 1 – Документы беатификации и канонизации. – Рим, 1952. – Т. 1.

Дварчанiн 1991 – Дварчанiн, I. С. Францiшак Скарына як культурны дзеяч i гуманiст на беларускай нiве / I. С. Дварчанiн; пер. Т. М. Кароткай. – Мiнск: Навука i тэхнiка, 1991. – 192 с.

Дзяржаўнасць i права Беларусi 1999 – Дзяржаўнасць i права Беларусi са старажытных часоў да канца XVI ст.: у 4 ч. – 2-е выд., дап. – Мiнск: Б. выд., 1999. – Ч. 4: Палiтычная i прававая думка Беларусi XVI–XVII стст. / С. А. Падокшын, С. Ф. Сокал; НАН Беларусi, Iн-т фiласофii i права. – 115 с.

Дiарiуш 1878 – Дiарiуш Берестейскаго iгумена Афанасiя Филипповича // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. Археогр. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.1 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – С. 48–155.

Дмитриев 1990 – Дмитриев, М. В. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. / М. В. Дмитриев. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 134, [1] с.

Дмитриев 2002 – Дмитриев, М. В. Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. / М. В. Дмитриев. – М.: Изд-во МГУ, 2002. – 320 с.

Документы 1865 – Документы, объясняющие историю западно-русскаго края и его отношения к России и к Польше. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1865. – CCIII, 658 с.

Древинский 1805 – Древинский, Л. Речь депутата и чашника земли Волынской на сейме 1620 г. / Л. Древинский // Бантыш-Каменский Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии, с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века, приключений, паче же о бывшем от римлян и униятов на благочестивых тамошних жителей гонении. – М.: Синод. тип., 1805. – С. 69–73.

Древняя ... вивлиофика 1788 – Древняя Российская вивлиофика, содержащая в себе собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российския касающихся / изд. Н. Новиков. – 2-е изд. – М.: Тип. Компании типографической, 1788. – Ч. III. – 476 с.

Елеонская 1978 – Елеонская, А. С. Русская публицистика второй половины XVII века / А. С. Елеонская. – М.: Наука, 1978. – 272 с.

Еремин 1951 – Еремин, И. П. «Декламация» Симеона Полоцкого / И. П. Еремин // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1951. – Т. VIII. – С. 354–361.

Еремин 1955 – Еремин, И. П. Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность / И. П. Еремин // Иван Вишенский. Соч. / подгот. текста, ст. и коммент. И. П. Еремина. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 223–271.

Еремин 1966 – Еремин, И. П. Литература Древней Руси: этюды и характеристики / И. П. Еремин; отв. ред. Д. С. Лихачев; Акад. наук СССР. – М.; Л.: Наука, 1966. – 263 с.

Житие и Акафист ... 1994 – Житие и Акафист преподобномученика Афанасия, игумена Брестского. – Брест: Б. и., 1994. – 40 с.

Жукович 1882 – Жукович, П. Кардинал Гозий и польская церковь его времени / П. Жукович. – СПб., 1882. – 542 с.

Жукович 1901 – Жукович, П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 года) / П. Жукович. – СПб.: Типогр. Гл. упр. уделов, 1901. – XXI, 594 с.

Жукович 1908 – Жукович, П. Н. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией: с 1609 г. / П. Н. Жукович. – СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1908. – Вып. 4: 1623–1625. – vi, 173, 31 с.

З гісторыі 1996 – З гісторыі уніяцтва ў Беларусі: да 400-годдзя Брэсц. уніі: зб. арт. / АН Беларусі, Ін-т гісторыі; пад рэд. М. В. Біча, П. А. Лойкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – 134 с.

З «Загараўскага зборніка» 1991 – З «Загараўскага зборніка» // Саверчанка І. В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – Дадатак. – С. 165–193.

Завитневич 1883 – Завитневич, В. З. Палинодія Захаріи Копыстенскаго и ея место в исторіи западно-русской полемики XVI и XVII вв. / В. З. Завитневич. – Варшава: Тип. Варшав. ученого округа, 1883. – 400, [75] с.

Загайко 1957 – Загайко, П. К. Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII стст. в боротьбі проти Ватікану і унії / П. К. Загайко. – Київ: Вид-во АН УРСР, 1957. – 87 с.

Зайчик 1906 – Зайчик, Р. Люди и искусство итальянского Возрождения / Р. Зайчик; пер. с нем. Е. Геретфельд; под ред. Г. Форстена. – СПб.: Изд-во В. Березовского, 1906. – 404 с.

Залусский 1991 – Залусский, Л. Общая философия / Л. Залусский // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 93–109.

Зачапка 1883 – Зачапка мудраго латынника с глупым русином // Голубев, С. Пётр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): в 2 т. / С. Голубев. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1883. – Т. 1. – Приложения. – С. 67–105.

Зизаний 1596 – Зизаний, С. Казанье святого Кирилла патріаръхи Іерусалимьского о антіхристѣ и знакох его з розширеніем науки против ересей розъных / С. Зизаний. – Вільна: друк. Брацкая, 1596.

Зізаній 1906 – Зізаній, С. Казанье святого Кирила, патріархи ієрусалимского, о антіхристе и знаках его. З розширеніем науки против ересей розных / С. Зізаній. – Вільно, 1596 // Памятники украинско-русского языка и литературы. Издание археографич. комиссии научного об-ва им. Шевченко. – Т. 5: Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII ст. Т. 1 / видав К. Студинський. – Львів: Друк. Наук. Т-ва ім. Шевченка, 1906. – С. 31–200.

Златоуст Иоанн 1898–1906 – Златоуст Иоанн: творения в 12 т. – СПб., 1898–1906. – Т. 7, кн. 2.

Золотухина 1985 – Золотухина, Н. М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли / Н. М. Золотухина. – М.: Юридич. лит., 1985. – 200 с.

Иваньо 1981 – Иваньо, И. В. Очерк развития эстетической мысли Украины / И. В. Иваньо. – М.: Искусство, 1981. – 423 с.

Из истории 1978 – Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии / Е. С. Прокошина [и др.]; АН БССР, Ин-т философии и права; под ред. Е. М. Бабосова, Г. М. Лившица. – Мінск: Наука и техника, 1978. – 344 с.

Из истории философской... 1962 – Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избр. произв. XVI – нач. XIX в. / АН БССР, Ин-т философии. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – 524 с.

Йов Борецький 1988 – Йов Борецький та інші. Протестація / Йов Борецький та інші // Пам'ятки філософської культури українського народу. Пам'ятки братських шкіл на Україні. Кінец XVI – початок XVII стст. Тексти і дослідження / редкол.: В.І. Шинкарук, В. М. Нічик, А. Д. Сухов. – Київ: Наукова думка, 1988. – С. 313–327.

Иосиф 1855 – Иосиф, (Санин Иван Иванович) – Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих / Творение преп. отца нашего Иосифа, игум. Волоцкого, изданное в Православном собеседнике. – Казань: Тип. губ. правления, 1855. – 607 с. старославян. паг.

История ... литературы 1977 – История белорусской дооктябрьской литературы. – Минск: Наука и техника, 1977. – 640 с.

История философии в СССР 1968 – История философии в СССР: в 5 т. / редкол.: В. Е. Евграфов [и др.]. – М.: Наука, 1968. – Т. 1. – 580 с.

Іванова 1996 – Іванова, Л. Гісторыка-канфесійныя традыцыі ў асвятленні палемічнай публіцыстыкі канца XVI – пачатку XVII стст. / Л. Іванова // Наш Радавод:

матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – XX стст.», Гродна, 3 – 5 ліп. 1996 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 212–213.

Иванова 1997 – Іванова, Л. С. Рэфармацыйны рух на Беларусі (другая палова XVI – першая палова XVII ст.) / Л. Іванова // Беларускі гістарычны часопіс. – 1997. – № 2. – С. 54–73.

Ігнатаў 1996 – Ігнатаў, У. К. Духоўна-філасофская спадчына Кіева-Магілянскай акадэміі і беларуская думка эпохі барока / У. К. Ігнатаў // Вес. Акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 1996. – № 1. – С. 10–16.

Ігнатоўскі 1927 – Ігнатоўскі, У. Кароткі нарыс гісторыі Беларусі / У. Ігнатоўскі. – 4-е выд., папр. – Вільня: Выд-ва У. Знамяроўскага, 1927. – 116 с.

Іканапіс Беларусі 1992 – Іканапіс Беларусі XV – XVIII стагоддзяў / склад. Н. Ф. Высоцкая. – Мінск: Беларусь, 1992. – 232 с.

Ісаєвич 1966 – Ісаєвич, Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI — XVIII ст. / Я. Д. Ісаєвич; Ін-т суспільних наук Львів. держав. ун-ту ім. І. Франка. – Київ: Наук. думка, 1966. – 248, [3] с.

Історія 2003 – Історія української культури: у п’яти томах / Б. Є. Патон (голов. ред.), В. А. Смолій (ред.). – Київ: Наук. думка, 2003. – Т. 3: Українська культура другої половини XVII – XVIII століть. – 1246 с.

Історія філософії на Україні – Історія філософії на Україні: у 3 т. – Київ.: Наук. думка, 1987. – Т. 1: Філософія доби феодалізму. – 398 с.

Кавко 1992 – Кавко, А. Белорусский дом – Белорусский храм / А. Кавко // Нёман. – 1992. – № 9. – С. 150–156.

Каждан 1973 – Каждан, А. П. Книга и писатель в Византии / А. П. Каждан. – М.: Наука, 1973. – 152 с.

Калиновский 1988 – Калиновский, К. Из печатного и рукописного наследия: сб. / Ин-т истории партии при ЦК КП Белоруссии, Фил. Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС; подгот.: Р. П. Платонов [и др.]. – Минск: Беларусь, 1988. – 208 с.

Кальвин 1998 – Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере: в 2 т. / Ж. Кальвин; пер. с фр. А. Д. Бакулова [и др.]. – М.: Изд-во РГГУ, 1997–1998. – Т. 2, кн. 3. – 1998. – 479 с.

Караў 1994 – Караў, Д. Беларуская і польская гістарыяграфія ў XVI–XX стст. / Д. Караў // Беларусіка-Albaruthenica / рэд. А. Мальдзіс [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – Кн. 3: Нацыянальныя і рэгіянальныя культуры, іх узаемадзеянне. – С. 242–251.

Кареев – Кареев, Н. И. Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше / Н. И. Кареев. – СПб., 1886. – VIII, 192 с.

Карнейчык 1969 – Карнейчык, Я.І. Беларуская нацыя. Гістарычны нарыс / Я.І. Карнейчык. – Мінск: Навука і тэхніка, 1969. – 312 с.

Карский 1921 – Карский, Е. Ф. Белорусы / Е. Ф. Карский. – Петроград: 12-я Гос. тип., 1921. – Т. III: Очерки словесности белорусскаго племени, ч. 2: Старая западно-русская письменность. – 248 с.

Карташев 1991а – Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви: в 2 т. / А. В. Карташев. – М., 1991. – Т. 1. – 409 с.

Карташев 1991b – Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви: в 2 т. / А. В. Карташев. – М., 1991. – Т. 2. – 364 с.

Катихисісъ 1562 – Катихисісъ, то естъ наука стародавная хрістіаньская от Светого Писма для простыхъ людей языка руского въ пытаніахъ и отказехъ събрана. – Несвиж, 1562.

Кашуба 1990 – Кашуба, М. В. Этика в Киево-Могилянской академии [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 09.00.03 / М. В. Кашуба; Ин-т общественных наук. – Киев, 1990. – 29 с.

Келтуяла 1911 – Келтуяла, В. А. Курс истории русской литературы: пособие для самообразования / В. А. Келтуяла. – Ч. 1: История древней русской литературы, кн. 2. – СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1911. – XXII, 938 с.

Киприанович 1895 – Киприанович, Г. Я. Историческій очерк православія, католичества и уніи в Белоруссіи и Литве с древнейшаго до настоящаго времени / Г. Я. Киприанович. – Вильна, 1895. – [16], 235 с.

Кланицаи 1969 – Кланицаи, Т. Что последовало за Возрождением в истории литературы и искусства Европы? / Т. Кланицаи // XVII век в мировом литературном развитии [Текст] / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. М. Горького; редкол.: Ю. Б. Виппер [и др.]. – М.: Наука, 1969. – С. 84–101.

Клибанов 1996 – Клибанов, А. И. Духовная культура средневековой Руси: учеб. для вузов / Ин-т «Открытое о-во». – М.: Аспект Пресс, 1996. – 367 с.

Ключевский 1988 – Ключевский, В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник / В. О. Ключевский; послесл. А. И. Плигузова, В. Л. Янина; АН СССР. – М.: Наука, 1988. – 509 с.

Конан 1992 – Конан, У. М. Хрысціянскі гуманізм Францыска Скарыны / У. М. Конан // Наш Радавод. – Гродна. – 1992. – Кн. 4, ч. 1. – С. 49–53.

Конан 1996 – Конан, У. Уніяцтва на Беларусі: да праблемы рэлігійнай адаптацыі ў нацыянальнай культуры // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – XX стст.», Гродна, 3–5 ліп. 1996 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 334–336.

Конон 1997 – Конон, В. М. От Ренессанса к классицизму: становление эстетической мысли Белоруссии в XVI–XVII вв. / В. М. Конон. – Мінск: Наука и техника, 1977. – 157 с.

Копыстенский 1878 – Копыстенский, З. Палинодия или Книга Обороны кафолической святой апостолской Всходней Церкви / З. Копыстенский // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1 (Русская историческая библиотека. – Т. 4). – С. 313–1200.

Корзо 2007 – Корзо, М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв. Становление, эволюция и проблема заимствований / М. А. Корзо. – М.: Канон+, 2007. – 672 с.

Коршунаў 1968 – Коршунаў, А. Ф. Афанасій Філіповіч / А. Ф. Коршунаў // Гісторыя беларускай дакастрычніцкай літаратуры: у 2 т. / Акад. навук БССР, Ін-т літ. імя Янкі Купалы; рэд. В. В. Барысенка [і інш.]. – Т. 1: З старажытных часоў да канца XVIII ст. – Мінск: Навука і тэхніка, 1968. – С. 330–343.

Коршунов 1965 – Коршунов, А. Ф. Афанасий Филиппович.: жизнь и творчество / А. Ф. Коршунов; Акад. наук БССР, Ин-т лит. им. Янки Купалы. – Минск: Наука и техника, 1965. – 183 с.

Коршунов 1977 – Коршунов, А. Ф. Афанасий Филиппович // История белорусской дооктябрьской литературы / Акад. наук БССР, Ин-т лит. им. Янки Купалы;

ред.: В. В. Борисенко, Ю. С. Пширков, В. А. Чемерицкий. – Минск: Наука и техника, 1977. – С. 193–202.

Костомаров 1881 – Костомаров, Н. И. Исторические монографии и исследования / Н. И. Костомаров. – М.; СПб.: Издание М. О. Вольфа, 1881. – Т. 14: Афанасий Филиппович – борец за веру в Западной Руси. – 485 с.

Костомаров 1886 – Костомаров, Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н. И. Костомаров. – 3-е изд. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1886. – Т. 2: Господство дома Романовых до вступления на престол Екатерины II. XVII-е столетие. — 536 с.

Коялович 1859a – Коялович, М. О. Литовская церковная уния: в 2 т. / М. О. Коялович. – СПб.: Тип. Н. Тихменева, 1859–1861. – Т. 1. – 1859. – 316 с.

Коялович 1859b (1861) – Коялович, М. О. Литовская церковная уния: в 2 т. / М. О. Коялович. – СПб.: Тип. Н. Тихменева, 1859–1861. – Т. 2. – 1861. – 442 с.

Коялович 1860 – Коялович, М. О. Отношение западнорусских православных к польским протестантам во время унии / М. О. Коялович // Христианское чтение. – 1860. – № 2. – С. 225–256.

Коялович 1865 – Коялович, М. Историческое изследование о Западной России, служащее предисловием к собранию документов / М. Коялович // Документы, объясняющие историю западно-русскаго края и его отношения к России и к Польше. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1865. – С. III. – CLXXVII.

Краткословный ответ Феодула 1883 – Краткословный ответ Феодула // Голубев, С. Пётр Могила и его сподвижники (Опыт исторического исследования): в 2 т. / С. Голубев. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкаго, 1883. – Т. 1. – Приложения. – С. 109–143.

Крачковский 1871 – Крачковский, Ю. Ф. Очерки униятской церкви / Ю. Ф. Крачковский // Оттиск из «Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете». – М., 1871. – 404 с.

Кревза 1878 – Кревза, Л. Оборона унии / Л. Кревза // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1. – Стб. 157–312. – (Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. коммиссиею. – Т. 4).

Крекотень 1982 – Крекотень, В. И. Тема науки в барочной украинской поэзии 30-х годов XVII века / В. И. Крекотень // Барокко в славянских культурах / под ред. А. В. Липатова. – М.: Наука, 1982. – С. 255–275.

Крекотень 1984 – Крекотень, В.І. З Історії українсько-білоруського літературного співробітництва в першій половині XVII ст. (Поема Хоми Євлевича «Лабіринт») / В.І. Крекотень // Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – Київ: Наукова думка, 1984. – С. 253–285.

Криштапович 1996 – Криштапович, Л. Е. Брестская церковная уния (прошлое и настоящее) / Л. Е. Криштапович, И. В. Котляров. – Минск: Белинформпрогноз, 1996. – 29 с.

Культура Византии 1984 – Культура Византии: IV – первая половина VII в. / З. В. Удальцова [и др.]; АН СССР, Ин-т всеобщ. истории. – М.: Наука, 1984. – 24 с.

Кунцевіч 1988 – Кунцевіч, И. З листа Полоцького уніатського архієпископа И. Кунцевича до канцлера Великого князівства Литовського Л. Сапеги... 1622 р., квітня 22 / И. Кунцевіч // Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 230–231.

Кунцевич 1862 – Кунцевич, И. Письмо архиепископа Иосафата Кунцевича к митрополиту Иосифу Рутскому / И. Кунцевич // Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев: Тип. И. и А. Давиденко, 1862. – Август, год первый, т. 2, кн. 3. – С. 81–83.

Кунцэвіч 1910 – Кунцэвіч, Я. Ліст да канцлера Льва Сапегі (21 студзеня 1621) // Известия отделения русского языка и словесности за 1909 г. – СПб., 1910. – Т. 14, кн. 3. – С. 228–231.

Кутузава 1994 – Кутузава, Н. А. Праблема ўлады ў рэлігійнай палеміцы Беларусі ў першай палове XVII ст. / Н. А. Кутузава // Вес. АН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 1994. – № 1. – С. 233.

Кутузова 1996 – Кутузова, Н. А. Проблемы национальной идеи и религии в полемической литературе Беларуси первой половины XVII в. / Н. А. Кутузова // Гуманітарна-эканамічны веснік. – 1996. – № 2. – С. 82–88.

Кутузова 1998 – Кутузова, Н. А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – XVII вв.: учеб. пособие / Н. А. Кутузова. – Минск: Фонд поддержки независимых науки и высшей школы; Бел. негосуд. Ин-т управления, финансов и экономики, 1998. – 111 с.

Кутузова 2005 – Кутузова, Н. А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. / Н. А. Кутузова. – Минск: Право и экономика, 2005. – 100 с.

Лабіринт 1988 – Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.): тексти і дослідження. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 513–533.

Ластоўскі 1926 – Ластоўскі, В. Ю. Гісторыя Беларускай (Крыўскай) кнігі / В. Ю. Ластоўскі. – Коўна: Друк. Сакалоўскага і Лана, 1926. – 773 с.

Ластоўскі 1997 – Ластоўскі, В. Выбр. тв. / В. Ластоўскі; уклад., прадм. і камент. Я. Янушкевіча; маст. М. Казлоў. – Мінск: Міжнар. фонд «Бел. кнігазбор», 1997. – 510 с. – (Беларускі кнігазбор: БК, Серыя 1, Мастацкая літаратура).

Лебедзеў 1989 – Лебедзеў, Г. М. Гуманістычны «нікадэмізм» Францыска Скарыны – аснова яго светаразумення і творчасці / Г. М. Лебедзеў // Беларуская літаратура. – 1989. – № 17. – С. 19–31.

Леонид 1891 – Леонид (Кавелин), архимандрит. Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.), обще и местно чтимых, изложены в таблицах, с картою России и планом киевских пещер. Справочная книга по русской агиографии. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевіча, 1891. – 220, iv с.

Липатов 1987 – Липатов, А. В. Проблемы общей истории славянских литератур от средневековья до середины XIX в.: европейский контекст, типологическая дифференциация и национальная специфика, формирование основ современного развития // Славянские литературы в процессе становления и развития: от древности до середины XIX века / Ин-т славяноведения и балканистики; редкол.: А. В. Липатов (отв. ред.) [и др.]. – М.: Наука, 1987. – С. 5–83.

Лист Ипатія Потея к князю К. К. Острожскому 1903 – Лист Ипатія Потея к князю К. К. Острожскому 3 іюня 1598 г.: в 2 текстах: Западно-Русском и Польском // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. археогр. комиссией Рос. Акад. наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т.19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1903. – С. 983–1040.

Литвинов 2000 – Литвинов, В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – Кіев: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.

Лифос 1898 – Лифос, полемическое сочинение, вышедшее из Кіево-Печерской типографіи в 1644 году // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 2, т. 9. – 1893. – [147], 445 с.

Лихачев 1979 – Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – М.: Наука, 1979. – 376 с.

Лихачев 1984 – Лихачев, Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Понырко. – Л.: Наука, 1984. – 295 с.

Ліст 1927 – Ліст да Абуховіча // Даўгяла, З.І. З беларускага пісьменства XVII ст. / З.І. Даўгяла. – Мінск, 1927. – С. 27–33.

Лозинский 1991 – Лозинский, С. Г. Роковая книга Средневековья / С. Г. Лозинский // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. – Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. – С. 5–72.

Лосев 1978 – Лосев, А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1978. – 623 с.

Лукашова 2006 – Лукашова, С. С. Миряне и церковь: религиозные братства в Киевской митрополии в конце XVI в. / С. С. Лукашова. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2006. – 320 с.

Лыч 1996 – Лыч, Л. Гісторыя культуры Беларусі / Л. Лыч, У. Навіцкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – 453 с.

Любавский 1910 – Любавскій, М. К. Очеркъ исторіи Литовско-Русскаго государства до Люблинской уніи включительно. Съ приложеніем текста хартій, выданныхъ великому княжеству Литовскому и его областямъ / М. К. Любавскій. – М.: Синод. тип., 1910. – 380 с.

Любович 1883 – Любович, Н. Н. История Реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии (по неизданным источникам) / Н. Н. Любович. – Варшава: Тип. Земкевича и Ноаковскаго, 1883. – 353 с.

Любович 1888 – Любович, Н. Н. К истории иезуитов в Литовско-Русских землях / Н. Н. Любович. – Варшава: К. Ковалевский, 1888. – [2], 288 с.

Любович 1890 – Любович, Н. Н. Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше / Н. Н. Любович. – Варшава: К. Ковалевский, 1890. – 421 с.

Лютер 1994 – Лютер, М. О светской власти / М. Лютер // Избр. произв. / М. Лютер; сост.-ред. А. П. Андрюшкин; пер. и коммент. К. С. Комарова [и др.]. – М., СПб.: Андреев и согласие, 1994. – С. 131–163.

Лябірынт 1999 – Лябірынт, альбо Заблытаная дарога // Спадчына. – 1999. – № 2. – С. 83–109.

Майков 1889 – Майков, А. Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий / Л. Н. Майков. – СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1889. – 434 с.

Майоров 1979 – Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика / Г. Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.

Майхровіч 1980 – Майхровіч, С. К. Нарыс гісторыі старажытнай беларускай літаратуры XIV–XVIII стст. / С. К. Майхровіч. – Мінск: Выш. шк., 1980. – 254 с.

Макарий 1882 – Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. – СПб.: Тип. С. Добродеева, 1882. – Т. XI.: Патриаршество в России, кн. II. – xvi, 628 с.

Макарий 1996a – Макарий (Булгаков, М. П.). История русской церкви: в 9 т. / Макарий (М. П. Булгаков). – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. – Т. 5: Период разделения русской церкви на две митрополии. – 1996. – 559 с.

Макарий 1996b – Макарий (Булгаков, М. П.). История русской церкви: в 9 т. / Макарий (М. П. Булгаков). – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1997. – Т. 6: История русской церкви в период ее самостоятельности (1589–1881). Патриаршество в России (1589–1720). – 1996. – 798 с.

Малинин 1902 – Малинин, В. Старец Елеозарова монастыря Филофей и его послания / В. Малинин. – Киев, 1902.

Мальдзіс 1980 – Мальдзіс, А.І. На скрыжаванні славянскіх традыцый: літ. Беларусі пераходнага перыяду (другая палавіна XVII – XVIII ст.) / А.І. Мальдзіс. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980. – 351 с.

Мараш 1971 – Мараш, Я. Н. Ватикан и католическая церковь в Белоруссии (1569–1795) / Я. Н. Мараш. – Минск: Выш. шк., 1971. – 272 с.

Марзалюк 1998 – Марзалюк, І. А. Магілёў у XII–XVIII стст. Людзі і рэчы / І. А. Марзалюк. – Магілёў; Мінск: Веды, 1998. – 260 с.

Марзалюк, І. А. Людзі даўняй Беларусі: этнаканфесійныя і сацыякультурныя стэрэатыпы (X–XVIIIстст.) / І. А. Марзалюк. – Магілёў: МДУ імя А. А. Куляшова, 2003. – 324 с.

Марозава 1996a – Марозава, С. Берасцейская унія і этнічная свядомасць беларусаў / С. Марозава // Беларускі гістарычны агляд. – 1996. – Т. 3, сшытак 2. – С. 159–180.

Марозава 1996b – Марозава, С. Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596–1839): навуч. дап. па аднайм. спецкурсу для студэнтаў спец. Г 0501 – «Гісторыя» з дадат. спецыяльнасцю «Культуралогія» // С. Марозава; Гродзен. дзярж. ун-т імя Я. Купалы. – Гродна: ГрГУ, 1996. – 110 с.

Марозава 1996c – Марозава, С. Моўная палітыка і практыка уніяцкай царквы ў Беларусі / С. Марозава // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М. В. Біча і П. А. Лойкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – С. 104–116.

Марозава 1996d – Марозава, С. Брэсцкая унія і нацыянальна-культурнае развіццё Беларусі: гістарыяграфія праблемы / С. Марозава // З гісторыі уніяцтва ў Беларусі (да 400-годдзя Брэсцкай уніі) / пад рэд. М. В. Біча і П. А. Лойкі. – Мінск: НКФ «Экаперспектыва», 1996. – С. 5–16.

Марозава 2001 – Марозава, С. В. Уніяцкая царква ў этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839 гады) / С. В. Марозава. – Гродна: ГрДУ, 2001. – 352 с.

Марозава 2002 – Марозава, С. В. Берасцейская царкоўная унія 1596 г. у беларускай гістарыяграфіі / С. В. Марозава. – Гродна: ГрДУ, 2002. – 132 с.

Маслов 1908 – Маслов, С. И. Казанье Мелетия Смотрицкого на честный погреб о. Леонтия Карповича / С. И. Маслов. – Киев: Тип. Т. Г. Мейнандера, 1908. – 55 с.

Маслов 1984 – Маслов, С. И. Кирилла Транквиллион-Ставровецкий и его литературная деятельность / С. И. Маслов. – Киев: Наук. думка, 1984. – 246 с.

Мейендорф 1974 – Мейендорф, И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке / И. Ф. Мейендорф // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1974. – Т. XXIX. – С. 291–305.

Мейендорф 1995 – Мейендорф, И. Православие и современный мир: лекции и статьи / И. Мейендорф. – Минск: Центр распростр. религ.-нрав. образованности «Лучи Софии», 1995. – 111 с.

Мелешко 1988 – Мелешко, В. И. Могилев в XVI – середине XVII в. / В. И. Мелешко – Минск: Наука и техника, 1988. – 264 с.

Мещеряков 1977 – Мещеряков, В. П. Братские школы Белоруссии (XVI – первая половина XVII вв.) / В. П. Мещеряков. – Минск: Изд-во БГУ, 1977. – 56 с.

Мицько 1990 – Мицько, І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія / І. Мицько. – Київ: Наук. думка, 1990. – 190 с.

Мікуліч 1996 – Мікуліч, Т. М. Мова і этнічная самасвядомасць / Т. М. Мікуліч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1996. – 159 с.

Могила 1914 – Могила, П. Крест Христа Спасителя (...) 1632 // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 386–421.

Монье 1904 – Монье, Ф. Опыт литературной истории Италии XV века: кватроченто / Ф. Монье; пер. с фр. К. С. Шварсалона. – СПб.: Изд. Л. Ф. Пантелеева; Тип. Меркушева, 1904. – 592 с.

Морозов 1962 – Морозов, А. А. Проблема барокко в русской литературе XVII – начала XVIII века: состояние вопроса и задачи изучения // Русская литература. – 1962. – № 3. – С. 3–38.

Морозов 1968 – Морозов, А. А. Проблемы европейского барокко / А. А. Морозов // Вопросы литературы. – 1968. – № 12. – С. 111–126.

Морозов 1973 – Морозов, А. А. Новые аспекты изучения славянского барокко / А. А. Морозов // Русская литература. – 1973. – № 3. – С. 7–23.

Морозов 1982 – Морозов, А. А. Симеон Полоцкий и проблемы восточнославянского барокко / А. А. Морозов // Барокко в славянских культурах / под ред. А. В. Липатова. – М.: Наука, 1982. – С. 170–190.

Мужиловский 1887 – Мужиловский, А. Отпис на лист унитов Виленских / А. Мужиловский // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 266–278.

Нарысы 1968 – Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі / Навук.-даслед. ін-т педагогікі Мін-ва асветы БССР; рэдкал.: С. А. Умрэйка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: Нар. асвета, 1968. – 621 с.

Нарысы гісторыі Беларусі 1994 – Нарысы гісторыі Беларусі: у 2 ч. / М. П. Касцюк [і інш.] – Мінск: Беларусь, 1994. – Ч. 1. – 527 с.

Наука 1627 – Наука яко верити мает каждый, который щитится нареченіем Православія. Зъгодная зъ Писмом Святым и со святыми учителми церковными и прынятая от Соборное Апостольское Церкви. От единого з отцов в монастыре Виленском Святое Живоначальное Тройцы пребывающих выдана. – Въ Вильне, в друкарни тых же отцов, року 1627.

Неизданныя сочиненія 1883 – Неизданныя сочиненія и посланія Іоанна Вишенскаго // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив., тип, 1859–1914. – Ч. 1, т. 6: Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами. – 1883. – С. 19–48.

Немировский 1990 – Немировский, Е. Л. Франциск Скорина: жизнь и деятельность белорусского просветителя / Е. Л. Немировский. – Мінск: Маст. літ., 1990. – 597 с.

Никонов 1949 – Никонов, В. Св. преподобномученик Афанасий, игумен Брестский (1648–1948 гг.) / В. Никонов // Журнал Московской Патриархии. – 1949. – № 1. – С. 43–53.

Ничик 1978 – Ничик, В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII века / В. М. Ничик. – Киев: Наук. думка, 1978. – 298 с.

Ничик 1987 – Ничик, В. М. Образ идеального властителя в сочинениях Петра Могилы / В. М. Ничик // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов: сб. науч. трудов. – Киев: Наук. думка, 1987. – С. 122–131.

Нічик 1972 – Нічик, В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Киево-Могілянської акадэміі / В. М. Нічик // Від Вішенського до Сковороди: з історії філософскоі думкі на України XVI – XVIII ст. – Київ: Наук. думка, 1972. – С. 54–74.

Нічик 1990 – Нічик, В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII стст.) / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій; під ред. В. С. Горського. – Київ: Наук. думка, 1990. – 384 с.

Нічик 1991 – Нічик, В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій. – Київ.: Наук. думка, 1991. – 382 с.

Нічик 1997 – Нічик, В. М. Петро Могила в духовній історії України / В. М. Нічик. – Київ: Український Центр духовної культури, 1997. – 328, 16 с.

О единой вере (Острожский 1882) – О единой вере. Сочинение Острожского священника Василия 1588 г. // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. археогр. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и Кº, 1882. – С. 601–938.

О образах 1914 – О образах, о кресте, о хвале Божей и хвале, и молитве святых, и о инных артикулех веры единое правдивое Церкве Христовы (1602) // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1914. –Т. 8, ч. 1. – С. 59–123.

О Пресвятей Тройци 1914 – О Пресвятей Тройци і о иных артикулех веры единое правдивое Церкви Христовы [каля 1602] // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временной комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1914. –Т. 8, ч. 1. – С. 124–179.

Олизаровский 1991 – Олизаровский, А. О политической общности людей / А. Олизаровский // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 130–143.

Орлов 1991 – Орлов, М. А. История сношений человека с дьяволом / М. А. Орлов. – М.: Интербук, 1991. – 480 с.

Осинский 1912 – Осинский, А. С. Мелетий Смотрицкий, архиепископ Полоцкий / А. С. Осинский. – Киев: [б. и.], 1912. – 272 с.

Острожский 1903 (Ответ 1903) – Острожский, Клирик. Отпис на лист в бозе велебного отца Ипатиа, Володимерского и Берестейского епископа, до ясне

освецоного княжати Констентина Острозского, воеводы Киевского / Клирик Острожский // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3 (Русская историческая библиотека. – Т. 19). – С. 377–432.

Ответ 2005 – Ответ Льва Сапеги, канцлера Великого княжества Литовского, на письмо полоцкого архиепископа Иосафата Кунцевича от 12 марта 1622 г. // Новинский, В. (протоирей). Очерк истории православия в Литве / (протоирей) В. Новинский. – Вильнюс: Правосл. братство Литвы, 2005. – С. 546–550.

Отпис 1887 – Отпис на лист унитов Виленских, которые усиловали свое лестное отступленіе от Восточное Церкве к Западнему Костелу слушное показати которым к воли сей лист з Слуцка стался худшим во презвитерох Андреем // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – 1887. – С. 266–278.

Охріменко 1984 – Охріменко, П. П. Взаємозв'язки давніх української і білоруської літератур / П. П. Охріменко // Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – Київ: Наук. думка, 1984. – С. 80–95.

Очерки истории 1973 – Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) / Акад. наук БССР, Ин-т философии и права; редкол.: К. П. Буслов (гл. ред.) [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1973. – 556, [1] с.

Падокшын 1990a – Падокшын, С. А. Светапогляд Скарыны і станаўленне паняццяў агульначалавечага і нацыянальнага ў філасофскай думцы Беларусі эпохі Адраджэння / С. А. Падокшын // Вес. Акад. навук БССР. Сер. грамад. навук. – 1990. – № 4. – С. 3–11.

Падокшын 1990b – Падокшын, С. А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С. А. Падокшын; Акад. навук БССР, Ін-т філасофіі і права. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 283, [2] с.

Падокшын 1998 – Падокшын, С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз) / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 1998. – 111 с.

Падокшын 2001 – Падокшын, С. А. Іпацій Пацей: царкоўны дзеяч, мысліцель, пісьменнік на пераломе эпох / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – 118 с.

Падокшын 2003 – Падокшын, С. А. Беларуская думка ў кантэксце гісторыі і культуры / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 2003. – 316 с.

Падокшын 2004 – Падокшын, С. А. Этычная думка ў культуры Беларусі XVI – XVII стст. / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларус. навука, 2004. – 149 с.

Палинодія 1878 – Палинодія. Сочиненіе Захаріи Копыстенскаго 1621 г. // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной исторической археографической комиссией Российской Академии Наук (АН СССР): в 39 т. – Петербургъ, 1872–1927. – Т. 4.: Памятники полемической литературы въ Западной Руси. Кн. 1. – Петербургъ: Тип. А. Траншеля, 1878. – С. 313–1200.

Палуцкая 1991 – Палуцкая, С. Уніяцкая царква ў кантэксце культурна-гістарычнага развіцця Вялікага княства Літоўскага / С. Палуцкая // Наш Радавод: материалы Междунар. науч. конф. по региональной истории Восточной Европы «Культура народов Великого княжества Литовского и Белоруссии». Гродно, 22 – 24.10.1991 / под ред. Д. В. Карева. – Гродно, 1991. – Кн. 3, ч. 2. – С. 218–226.

Палуцкая 1993 – Палуцкая, С. Этнічная ідэнтыфікацыя вернікаў-уніятаў у крыніцах XVII – першай паловы XIX стст. / С. Палуцкая // Беларусіка-Albaruthenica /

рэд. А. Анціпенка [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – Кн. 2: Фарміраванне і развіццё нацыянальнай самасвядомасці беларусаў. – С. 298–306.

Палуцкая 1994 – Палуцкая, С. Беларусь канца XVI – пачатку XVII ст. (Напрамкі культурна-рэлігійнай арыентацыі) / С. Палуцкая // Беларусіка-Albaruthenica / рэд. А. Мальдзіс [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – Кн. 3: Нацыянальныя і рэгіянальныя культуры, іх узаемадзеянне. – С. 138–154.

Пам’ятки – Пам’ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.): тексти і дослідження [Текст]. – Київ: Наук. думка, 1988. – 568 с.

Памятники... 1878 – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. и хромолит. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1. – viii, 1448, 236, 26 с. – (Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. коммиссиею. – Т. 4).

Памятники... 1872 – Памятники русской старины в Западных губерниях империи, издаваемые по высочайшему повелению П. Н. Батюшковым. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1872. – Вып. 5. – С. 77–78.

Памятники... 1885 – Памятники русской старины в западных губерниях / П. Н. Батюшков. – СПб.: Тип. Товарищества «Общественная Польза», 1885. – Вып. 8: Холмская Русь (Люблинская и Седлецкая губ. Варшавского генерал-губернаторства). – x, 570 с.

Памятники 1991 – Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В. В. Дубровский [и др.]; АН БССР, Ин-т философии и права; редкол.: А. С. Майхрович [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – 318, [1] с.

Памятники полемической литературы 1878 – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1. (Русская историческая библиотека. – Т. 4). – 1448 с.

Памятники полемической литературы 1903 – Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. (Русская историческая библиотека. – Т. 19). – 1300 с.

Пануцэвіч 2000 – Пануцэвіч, В. Сьвяты Язафат, архіяпіскап полацкі / В. Пануцэвіч; уклад. і прадм. М. Баўтовіч. – Полацак: Сафія, 2000. – 274 с.

Панченко 1970 – Панченко, А. М. Слово и Знание в эстетике Симеона Полоцкого (на материале «Вертограда многоцветного») // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1970. – Т. XXV. – С. 232–241.

Панченко 1973 – Панченко, А. М. Русская стихотворная культура XVII века / А. М. Панченко; АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); отв. ред. В. П. Адрианова-Перетц. – Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1973. – 280 с.

Панченко 1984 – Панченко, А. М. Русская культура в канун петровских реформ / А. М. Панченко; отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, Ленинградское отд-ние, 1984. – 205 с.

Парэцкі 1983 – Парэцкі, Я. І. Іўеўскі педагог Ян Ліцыній Намыслоўскі / Я. І. Парэцкі // Беларуская літаратура. – 1983. – Вып. 11. – С. 169–190.

Парэцкі 1988 – Парэцкі, Я. Ян Ліцыній Намыслоўскі. Сентэнцыі іўеўскага педагога / Я. Парэцкі; пер. Я. Парэцкага і Ю. Свіркі // Полымя. – 1988. – № 8. – С. 123–125.

Паславский 1985 – Паславский, И. В. К вопросу о философских взглядах деятелей Острожской академии. Идеи неоплатонизма в произведениях Василия Суражского и Клирика Острожского / И. В. Паславский // Федоровские чтения. 1981. – М.: Наука, 1985. – С. 76–83.

Паславський 1984 – Паславський, І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. / І. В. Паславський. – Київ: Наук. думка, 1984. – 127 с.

Паславський 1994 – Паславський, І. В. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії української церкви / І. В. Паславський. – Львів.: Стрім, 1994. – 143 с.

Патриарх Никон 2004 – Патриарх Никон. Труды / науч. исслед., подгот. док. к изд., сост. и общ. ред. В. В. Шмидта. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. – 1264 с.

Патриарх Никон 2009 – Патриарх Никон. Стяжание Святой Руси – созидание Государства Российского: в 3 ч. – Ч. I: Летопись жизни и деятельности Патриарха Никона на фоне событий церковной и гражданской истории и в окружении разного рода лиц к нему касательных / авт.-сост. С. М. Дорошенко; под общ. ред. В. В. Шмидта. – М.: Изд-во РАГС; Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2009. – 1200 с., 160 ил.

Патриарх Никон 2010 – Патриарх Никон. Стяжание Святой Руси – созидание Государства Российского: в 3 ч. – Ч. II: «Сияние славы Отчей»: Патриарх Никон в истории культуры. Исследования / сост. С. М. Дорошенко, В. В. Шмидт; под общ. ред. В. В. Шмидта. – М.: Изд-во РАГС; Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2010. – 1232 с.; 89 ил.

Патриарх Никон 2011 – Патриарх Никон. Стяжание Святой Руси – созидание Государства Российского: в 3 ч. – Ч. III: «Помянух дни древния...»: образы культуры XVII века: археография / сост. и общ. ред. В. В. Шмидта при участии С. М. Дорошенко, В. А. Юрчёнкова. – М.: Изд-во РАГС; Саранск: НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2011. – 1384 с.; 466 ил.

Пацей 1595 – Пацей, І. Уния, алъбо Выклад преднейшых артыкулов, ку зъодноченью греков с Костелом Рымским належащых / І. Пацей. – Вильня, 1595.

Пацей 1597 – Пацей, І. Справедливое описанье поступку и справы сынодовое и оборона згоды и едности съвершенное, которая се стала на сыноде Берестейском в року 1596 / І. Пацей. – Вільня, 1597.

Пацей 1608 – Пацей, І. Гаръмонія, альбо Согласіе веры, сакраменътов и церемоней святое Восточъное Церъкви съ Костелом Рымъским / І. Пацей. – Вільня, 1608.

Пацей 1846a – Пацей, І. «Ліст да М. Рагозы» / І. Пацей // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археогр. комиссией. – СПб., 1846 – 1853. – Т. 4. – С. 85–86.

Пацей 1846b – Пацей, І. «Ліст да князя К. Астрожскага» (25 сакавіка 1595 г.) / І. Пацей // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археогр. комиссией. – СПб., 1846 – 1853. – Т. 4. – С. 88–90.

Пацей 1846c – Пацей, І. «Ліст да князя К. Астрожскага» (16 чэрвеня 1595 г.) / І. Пацей // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археогр. комиссией. – СПб., 1846 – 1853. – Т. 4. – С. 97–99.

Пацей 1883 – Пацей, І. «Ліст да Крыштафа Радзівіла, віленскага ваяводы» / І. Пацей // Голубев, С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники: опыт исторического исследования. – Киев, 1883. – Т.1, приложение. – С. 36–39.

Пацей 1903a – Пацей, І. «Ліст да князя К. Астрожскага» (3 чэрвеня 1598) / І. Пацей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Рус. ист. б-ка, 1903. – Т. 19, кн. 3. – Стб. 983–1040.

Пацей 1903b – Пацей, І. Отпис на Лист ниякого Клирика Острозъского безъименъного, который писал до владыки володымерского и берестейского [каля 1598] / І. Пацей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Рус. ист. б-ка, 1903. – Т. 19, кн. 3. – Стб. 1041–1122.

Пашуто 1982 – Пашуто, В. Т. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В. Т. Пашуто, Б. Н. Флоря, А. Л. Хорошкевич. – М.: Наука, 1982. – 264 с.

Переписка 1895 – Переписка литовского канцлера Льва Ивановича Сапеги // Литовские епархиальные ведомости за 1893 год. – Вильна, 1895. – С. 72–75.

Перестрога 1851 – Перестрога зело потребная на потомные часы православным христианам // Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археогр. комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4. – С. 203–236.

Перетц 1911 – Перетц, В. Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Житомир 21–26 октября 1910 г. / В. Н. Перетц // Университетские известия. – 1911. – № 9. – С. 1–56.

Петрухин 1990 – Петрухин, В. Я. Сатанаил / В. Я. Петрухин // Мифологический словарь / под ред. Е. М. Мелетинского. – М.: Сов. энцикл., 1990. – С. 477–478.

Пичета 1961 – Пичета, В. И. Белоруссия и Литва XV – XVI вв. / В. И. Пичета. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961. – 816 с.

Пічэта 1991 – Пічэта, У. І. Пытанне аб вышэйшай школе на Беларусі ў мінулым / У. І. Пічэта. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – 48 с.

Плечкайтис 1976 – Плечкайтис, Р. Философия феодализма в Литве / Р. Плечкайтис. – Вильнюс: Минтис, 1976. – Ч. 1–2. – 527 с.

Плисс 1914 – Плисс, В. И. Исторический очерк возникновения и распространения реформации в Литве и Западной Руси / В. И. Плисс // Христианское чтение. – 1914. – № 2. – С. 199–234.

Плохий 2005 – Плохий, С. Наливайкова вера: козацтво и религия в раннемодерной Украине / С. Плохій; пер. с англ. и ред. С. Грачевой. – Київ: Критика, 2005. – 496 с.

Повесть временных лет 1950 – Повесть временных лет. – М.;Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. – Ч. 1: Текст и перевод. – 406 с.

Подвысоцкий 1915 – Подвысоцкий, П. Западнорусские полемические сочинения по вопросу о восстановлении православной иерархии в Западной Руси в 1620 г. / П. Подвысоцкий. – Могилев, 1915. – 173 л.

Подокшин 1970 – Подокшин, С. А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы: вторая половина XVI – начало XVII в. / С. А. Подокшин; Акад. наук Белорус. ССР, Ин-т философии и права. – Минск: Наука и техника, 1970. – 222, [2] с.

Подокшин 1974 – Подокшин, С. А. Скорина и Будный. Очерк философских взглядов / С. А. Подокшин. – Минск: Наука и техника, 1974. – 175 с.

Подокшин 1989 – Подокшин, С. А. Проблема человека и общества в философско-этическом учении Франциска Скорины / С. А. Подокшин // Франциск Скорина – белорусский гуманист, просветитель, первопечатник: сб. науч. тр. / редкол.: М. Б. Ботвинник [и др.]. – Минск: Выш. шк., 1989. – С. 29–38.

Подокшин 1990a – Подокшин, С. А. Античная литература и философия в Белоруссии / С. А. Подокшин // Франциск Скорина и его время: Энцикл. справ. /

Белорус. Сов. Энцикл.; редкол.: И. П. Шамякин (гл. ред.) [и др.]. – Минск: БелСЭ, 1990. – С. 235–236.

Подокшин 1990b – Подокшин, С. А. Кошутский С. / С. А. Подокшин // Франциск Скорина и его время: энцикл. справочник / Белорус. Сов. Энцикл.; редкол.: И. П. Шамякин (гл. ред.) [и др.]. – Минск: БелСЭ, 1990. – С. 391.

Подокшин 1991 – Подокшин, С. А. Проблема «Восток – Запад» в общественно-философской мысли Белоруссии и России XVI – XVII вв. / С. А. Подокшин // Кніжная культура Беларусі: зб. навук. прац. – Минск: ЦНБ Акад. наук БССР, 1991. – С. 40–44.

Полное собрание русских летописей 1975 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1975. –Т. 32. – 235 с.

Полное собрание русских летописей 1980 – Полное собрание русских летописей. – М.: Наука, 1980. –Т. 35. – 308 с.

Полоцкий 1990 – Полоцкий, С. Вирши / С. Полоцкий. – Минск: Маст. літ., 1990. – 447 с.

Помнікі 1983 – Помнікі мемуарнай літаратуры Беларусі XVII ст. / Акад. навук Беларус. ССР, Ін-т літ. імя Янкі Купалы; уклад., уступ. арт. і камент. А. Ф. Коршунава. – Мінск: Навука і тэхніка, 1983. – 173, [3] с.

Порецкий 1961 – Порецкий, Я. И. Симон Будный – передовой белорусский мыслитель XVI в. / Я. И. Порецкий. – Минск: Изд-во БГУ, 1961. – 66 с.

Посланіе до Латин 1903 – Посланіе до Латин из их же книг 1582 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. археогр. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т.19: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1903. – С. 1123–1148.

Посланія старца Артемія 1878 – Посланія старца Артемія, XVI века // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной историч. археогр. комиссией Рос. Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.1 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – С. 1201–1448.

Поссевино 1983 – Поссевино, А. Исторические сочинения о России XVI в. / А. Поссевино. – М.: МГУ, 1983. – 270 с.

Потей 1863 – Потей, И. Послание Владимиро-Волынского и Брестского епископа Ипатия Потея к князю Константину Острожскому... 1598 г. июня 3 / И. Потей // Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археогр. комиссиею. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1863. – Т. 1. – С. 280–289.

Потей 1882a – Потей, И. Гармония альбо согласие веры, сакраментов и церемоней святое Восточное церкви с костелом Рымским / И. Потей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Кн. 2. – (Русская историческая библиотека. – Т. 7). – С. 169–222.

Потей 1882b – Потей, И. Уния греков с Костелом Римским 1595 г. / И. Потей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1882. – Кн. 2. – Стб. 111–168. – (Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. коммиссиею. – Т. 7).

Потей 1883 – Потей, И. Духовное завещание. Апология унии. 19 ноября 1609 г. / И. Потей // Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссиею для

разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1883. – Ч. 1, т. 6. – С. 391–395.

Потей 1887 – Потей, И. Грамота киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV, 1476 года. 1605 г. / И. Потей // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. I, т. 7. – С. 193–231.

Потей 1903a – Потей, И. Антиризис или Апология против Христофора Филалета / И. Потей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – (Русская историческая библиотека. – Т. 19). – С. 477–982.

Потей 1903b – Потей, И. Ответ И. Потея клирику Острожскому, 1598–1599 / И. Потей // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1903. – Кн. 3. – Стб. 1041–1122. – (Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. коммиссиею. – Т. 19).

Потей 1997 – Потей, И. Письмо Владимирского и Брестского епископа Ипатия Потея Киевскому воеводе князю Константину Острожскому... 1595 г. июня 16 / И. Потей // Уния в документах: сб. / сост. В. А. Теплова, З. И. Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – С. 95–97.

Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны 1991 – Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны / уклад., уступ. арт. і камент. У. Г. Кароткага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1991. – 309 с.

Прамова 1927 – «Прамова Мялешкі» // Даўгяла З.І. З беларускага пісьменства XVII стал. / З.І. Даўгяла – Мінск, 1927. – С. 34 – 39.

Прашкович 1965 – Прашкович, Н. И. Из ранних декламаций Симеона Полоцкого («Метры» и «Диалог краткий») Н. И. Прашкович // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1965. – Т. XXI. – С. 29–38.

Прашковіч 1964a – Прашковіч, М. І. Беларуская паэзія канца XVI – пачатку XVII ст. / М. І. Прашковіч // Вес. АН БССР. Сер. грамад. навук. – 1964. – № 2. – С. 78–88.

Прашковіч 1964b – Прашковіч, М. І. Паэзія Сімеона Полацкага: ранні перыяд 1648–1664: дыс. ... канд. філал. навук / Акад. навук Беларус. ССР, Ін-т літ. імя Я. Купалы. – Мінск: Б. в., 1964. – 254 с.

Прашковіч 1964c – Прашковіч, М. І. Старонка даўняй беларускай паэзіі / М. І. Прашковіч // Полымя. – 1964. – № 6. – С. 166–171.

Предисловие 1889 – Предисловие Василия Тяпинского к печатному Евангелию, изданному в Западной России, около 1570 года / В. Тяпинский; вступ. ст. П. Владимиров // Киевская старина: ежемесячный историч. журнал. – 1889. – Т. XXIV, № 1. – Приложение 3. – С. 1–6.

Предисловіе 1914 – Предисловіе к Библіи, изданной в Остроге 1581 г. // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 45–58.

Прокошина 1962 – Прокошина, Е. С. Общественно-литературная деятельность Смотрицкого / Е. С. Прокошина // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избр. произв. XVI – начала XIX в. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1962. – С. 144–155.

Прокошина 1966 – Прокошина, Е. С. Мелетий Смотрицкий / Е. С. Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1966. – 160 с.

Против повести 1914 – Против повести нынешних безбожных еретиков (...) // Архив Юго-Западной Россіи, издаваемый Временною коммиссіею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 3–44.

Прохоров 1968 – Прохоров, Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке / Г. М. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы / Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1968. – Т. 23: Литературные связи древних славян. – С. 86–108.

Пузиков 1958 – Пузиков, В. М. Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого / В. М. Пузиков // Научные труды по философии Белорус. гос. ун-та. – Минск, 1958. – Вып. 2, ч. 2. – С. 3–56.

Пузиков 1962 – Пузиков, В. М. Общественно-политические и философские взгляды Симеона Полоцкого (1629–1680) / В. М. Пузиков // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избр. произв. XVI – начала XIX вв. / под общ. ред. В. А. Сербента [и др.]. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – С. 207–227.

Пушкарев 1982 – Пушкарев, Л. Н. Общественно-политическая мысль России, вторая половина XVII века: очерки истории / Л. Н. Пушкарев; ред. А. И. Клибанов; Ин-т истории АН СССР. – М.: Наука, 1982. – 288 с.

РГАДА – РГАДА. Собрание Синодальной типографии. Ф. 381. № 1800.

Рекуц 1996 – Рекуц, И. Ф. Униатство и духовная культура Беларуси: учеб. пособие для студентов филос.-экон. и ист. фак. по одноим. спецкурсу / Белорус. гос. ун-т. – Минск: БГУ, 1996. – 44 с.

РИБ XIX – Русская историческая библиотека. – СПб., 1903. – Т. XIX: Памятники полемической литературы в Западной Руси.

Робинсон 1973 – Робинсон, А. Н. Политическое и эстетическое значение ранней поэзии Симеона Полоцкого (1656 г.) / А. Н. Робинсон // Philologica. Исследования по языку и литературе: памяти академика Виктора Максимовича Жирмунского / АН СССР, ин-т языкознания. – Л.: Наука, 1973. – С. 299–307.

Робинсон 1974 – Робинсон, А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII века / А. Н. Робинсон; АН СССР ИМЛИ. – М.: Наука, 1974. – 407 с.

Ролз 1995 – Ролз, Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – 536 с.

Русский биографический словарь 1900 – Русский биографический словарь. – СПб., 1900. – СПб.: Тип. Главного Управл. уделов, 1900. – Т. II: Алексинскій – Бестужев-Рюминъ. – 796 с.

Русско-белорусские связи 1963 – Русско-белорусские связи: сб. документов (1570–1667 гг.). – Минск: Высш. шк., 1963. – 534 с.

Рутский 1887 – Рутский, И. Sowita wina / И. Рутский // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. I, т. 7. – С. 443–510.

Рысинский 1983 – Рысинский, С. Из «Писем» / С. Рысинский // Соломон Рысинский: Salomo Pantherus Leucorussus. Конец XVI – начало XVII в. / Я. И. По-

рецкий; отобрал, перевел и озаглавил публ. отрывки Я. И. Порецкий; науч. ред. О. А. Лойко. – Минск: Изд-во БГУ, 1983. – С. 24–41.

Саверчанка 1992 – Саверчанка, І. В. Старажытная паэзія Беларусі: XVI – першая палова XVII ст. / І. В. Саверчанка. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – 254 с.

Саверчанка 1993 – Саверчанка, І. В. Сымон Будны – гуманіст і рэфарматар / І. В. Саверчанка. – Мінск: Універсітэцкае, 1993. – 223 с.

Саверчанка 1996 – Саверчанка, І. Апалогія і крытыка уніі ў публіцыстыцы канца XVI – сярэдзіны XVII ст. / І. Саверчанка // Наш Радавод. Кн. 7: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII–XX стст.», Гродна, 3–5 ліп. 1996 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – С. 345–347.

Саверчанка 1998 – Саверчанка, І. В. Aurea mediocritas. Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе Барока / І. В. Саверчанка. – Мінск: Тэхналогія, 1998. – 319 с.

Савич 1929 – Савич, А. Нариси з історії культурніх рухів на Вкраїні та Білорусі в XVI–XVII вв. / А. Савич. – Київ: Друк. Всеукраїньскої АН, 1929. – 333 с.

Сагановіч 1996 – Сагановіч, Г. М. Царкоўная вунія 1596 г. і пытанне нацыянальнай тоеснасці беларусаў у XVIII ст. / Г. М. Сагановіч // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII – XX стст.», Гродна, 3–5 ліп. 1996 г. / пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 353–357.

Сакович 1878 – Сакович, К. Киевский схизматический собор, созванный отцом Петром Могилой и происходивший в 1640 году, с 8 и до 18 сентября / К. Сакович // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1 – (Русская историческая библиотека. – Т. 4). – С. 21–48.

Сапега 1862 – Сапега, Л. «Адказ на Ліст Іасафата Кунцэвіча» (12 сакавіка 1622) / Л. Сапега // Вестник Юго-Западной и Западной России. – Киев, 1862. – Год 1-й. – Т. 2. – С. 65–80.

Сапега 1867a – Сапега, Л. Письмо канцлера Льва Сапеги к униатскому митрополиту Велиамину Рутскому. 1621 февраля 9 / Л. Сапега // Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Вильна: Печатня губ. правл., 1867. – Т. 2. – С. 30–31.

Сапега 1867b – Сапега, Л. Адозва з нагоды непадпарадкавання магілёўцаў уніяцкаму арцыбіскупу А. Сяляву. 22 мая 1621 г. / Л. Сапега // Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси. – Вильна, 1867. – Т. 2. – С. 31–34.

Сапега 1991 – Сапега, Л. Письмо канцлера Великого княжества Литовского Льва Сапеги архиепископу Юзафату Кунцевичу от 12.III.1622 / Л. Сапега // Памятники философской мысли в Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В. В. Дубровский, М. В. Кашуба, С. А. Подокшин и др. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 76–80.

Сборник документов 1865 – Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (Из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России»). – Вильна: Тип. И. Блюмовича, 1865. – Вып. 1. – 132 с.

Сборник документов 1866 – Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (Из исторических

материалов, помещенных в «Вестнике Западной России», и из других печатных источников). – Вильна: Тип. губ. правл., 1866. – Вып. 2. – 281, VIII с.

Селицкий 1986 – Селицкий, С. В. Просвещение и педагогическая мысль во второй половине XVII – XVIII вв. / С. В. Селицкий, Э. К. Дорошевич // Очерки истории науки и культуры Беларуси IX – начала XX вв. / П. Т. Петриков [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1996. – С. 159–169.

Сербента 1962 – Сербента, В. А. К истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии XVI – начала XIX в. / В. А. Сербента // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в. / авт. вступ. ст. Н. А. Алексютович [и др.]; под общ. ред. В. А. Сербента [и др.]. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – С. 5–22.

Симеон Полоцкий 1666 – Симеон Полоцкий. Жезл правления / Симеон Полоцкий. – М., 1666.

Симеон Полоцкий 1683 – Симеон Полоцкий. Вечеря душевная / Симеон Полоцкий. – М., 1683.

Симеон Полоцкий 1953 – Симеон Полоцкий. Избр. соч. / Симеон Полоцкий; подгот. текста, ст. и коммент. И. П. Еремина. – М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1953. – 281 с.

Симеон Полоцкий ... 1982 – Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность / подгот. В. К. Былинин [и др.]; под ред. А. Н. Робинсона. – М.: Наука, 1982. – 352 с.

Симеон Полоцкий 1990 – Симеон Полоцкий. Вирши / Симеон Полоцкий; сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. К. Былинина, Л. У. Звонаревой. – Минск: Маст. літ., 1990. – 447 с.

Сказанія князя Курбскаго 1868 – Сказанія князя Курбскаго / изд. Н. Устрялова. – 3-е изд., испр. и доп. – СПб: Тип. Императорской Академии Наук, 1868. – [44], 460 с.

Скарга 1882 – Скарга, П. О единстве церкви / П. Скарга // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1882. – Кн. 2. – Стб. 223–526. – (Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. коммиссиею. – Т. 7).

Скарга 1903 – Скарга, П. Берестейский собор и оборона его / П. Скарга // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина, 1903. – Кн. 3. – Стб. 183–328. – (Русская историческая библиотека, издаваемая археогр. коммиссиею. – Т. 19).

Скарына 1990 – Скарына, Ф. Творы: прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія / Ф. Скарына; уступ. арт., падрыхт. тэкстаў, камент., слоўнік А. Ф. Коршунава, паказальнікі А. Ф. Коршунава, В. А. Чамярыцкага. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 207 с.

Славянское барокко 1979 – Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи: сб. ст. / Акад. наук СССР, Ин-т славяноведения и балканистики; редкол.: А. И. Рогов, А. В. Липатов, Л. А. Софронова. – М.: Наука, 1979. – 372 с.

Словарь книжников – Словарь книжников и книжности Древней Руси: в 3 вып. / Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в., ч. 2: Л – Я, 1989. – 527, [1] с.

Смотрицкий 1863а – Смотрицкий, М. Апология моему странствованию на Восток. Сочинение Мелетия Смотрицкого, архиепископа полоцкого, епископа

витебского и мстиславского, архимандрита виленского и дерманского / М. Смотрицкий // Кирилло-Мефодиевский сборник. – Leipzig; Paris, 1863. – Вып. 1. – С. i–lxi, 1–151.

Смотрицкий 1863b – Смотрицкий, М. Письмо Патриарху К. Лукарису от 21.08.1627 г. М. Смотрицкий // Кирилло-Мефодиевский сборник. – Leipzig; Paris, 1863. – Вып. 1.

Смотрицкий 1887 – [Смотрицкий, Г.] «Ключъ царства небеснаго», западно-русское полемическое сочиненiе 1587 г. // Архивъ Юго-Западной Россiи, издаваемый Временною Коммиссiею для разбора древнихъ актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 7 // Памятники литературной полемики православныхъ южно-руссцевъ съ латино-унiатами. – Кiевъ: Тип. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1887. – С. 232–249.

Смотрицкий 1887а – Смотрицкий, М. Verificatia niewinnosci / М. Смотрицкий // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 279–344.

Смотрицкий 1887б – Смотрицкий, М. Obrona Verificacey / М. Смотрицкий // Архив Юго-Западный России, издаваемый комиссиею для разбора древних актов. – Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 345–442.

Смотрицкий 1903 – Смотрицкий, М. Antigrafi / М. Смотрицкий // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Сенатская тип., 1903. – Кн. 3. – (Русская историческая библиотека. – Т. 19). – С. 1149–1300.

Смотрицкий 1994 – Смотрицкий, М. Ліст Мялеція Сматрыцкага, русіна, архіепіскапа Полацкага, да святога Пана нашага Папы Урбана VIII... 5 жніўня 1630 г. / М. Смотрицкий // Крыніца. – 1994. – № 11. – С. 10–16.

Соболевский 1898 – Соболевский, А. И. Две библиографические редкости / А. И. Соболевский // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. Кн. 12. – 1898. – Отд. 2. – С. 18–21.

Собрания 1822 – Собрания государственных грамот и договоров. – М., 1822. – Ч.3, № 77. – С. 298.

Сокол 1974 – Сокол, С. Ф. Социологическая и политическая мысль в Белоруссии II половины XVI века / С. Ф. Сокол. – Минск: Наука и техника, 1974. – 144 с.

Сокол 1984 – Сокол, С. Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI – первой половины XVII в. / С. Ф. Сокол. – Минск: Наука и техника, 1984. – 188 с.

Соколов 1963 – Соколов, М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI – XVIII веках / М. В. Соколов. – М.: Изд-во АПН СССР, 1963. – 420 с.

Соколов 1979 – Соколов, В. В. Средневековая философия: учеб. пособие для филос. факультетов и отделений университетов / В. В. Соколов. – М.: Высш. шк., 1979. – 448 с.

Соколов 1984 – Соколов, В. В. Европейская философия XV – XVII веков: учеб. пособие для философ. факультетов университетов / В. В. Соколов. – М.: Высш. шк., 1984. – 448 с.

Соловьевич 1863 – Соловьевич, В. Сказание об игумене (бывшего) Православного Брестского Симеоновского монастыря Афанасие Филипповиче, пострадавшем от иноверных 20 июля 1648 года за охранение и защиту православия, собранное из документов, хранящихся при Брестской Симеоновской церкви / В. Соловьевич // Литовские епархиальные ведомости. – 1863. – № 23. – С. 900 – 909; № 24. – С. 927–940.

Софронова 1982 – Софронова, Л. А. Принцип отражения в поэтике барокко / Л. А. Софронова // Барокко в славянских культурах / под ред. А. В. Липатова. – М.: Наука, 1982. – С. 78–101.

Социально-политическая борьба 1988 – Социально-политическая борьба народных масс Белоруссии: конец XIV в. – 1648 г.: сб. документов и материалов: в 3 т. / сост. З. Ю. Копысский [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1988. – Т. 1. – 303 с.

Социн 1960 – Социн, Ф. Теологические мысли в Ракове / Ф. Социн // Польские мыслители эпохи Возрождения / под ред. И. С. Нарского. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 139–143.

Сочиненіе 1863 – Сочиненіе іеродіакона Печерскаго монастыря Леонтія о ересях в Юго-Западной Руси и в православіи, по поводу явленія Уніи, или соединенія Православія с Римскою Церковію // Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, собр. и изд. Археогр. Коммиссіею: в 14 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1861–1889. – Т. 2: 1599–1637 / под ред. Н. И. Костомарова. – 1863. – С. 271–286.

Спісанне 1903 – «Спісанне супраць лютараў» (1580) // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 3. – СПб.: Рус. ист. б-ка, 1903. – Т. 19. – Стб. 47 – 182.

Станкевіч 1940 – Станкевіч, А. Г. Хрысьціянства і беларускі народ: спроба сінтэзы / А. Г. Станкевіч. – Вільня: Беларус. друкарня імя Ф. Скарыны, 1940. – 181 с.

Старостенко 1996 – Старостенко, В. В. Полемическая литература как источник изучения процесса становления национального самосознания белорусов / В. В. Старостенко // Наш Радавод: матэрыялы Міжнар. навук. канф. «Гістарычная памяць народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі. XIII – XX стст., Гродна, 3–5 ліп. 1996 г. / Пад рэд. Д. У. Карава. – Гродна, 1996. – Кн. 7. – С. 220–223.

Старостенко 1998 – Старостенко, В. В. «Лабиринт» Фомы Иевлевича. Из истории национально-культурной и религиозной жизни Могилева и Беларуси конца XVI – первой половины XVII вв. / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 1998. – 60 с.

Старостенко 2001 – Старостенко, В. В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X – XVII вв.) / В. В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А. А. Кулешова, 2001. – 200 с.

Старостенко 2002 – Старостенко, В. В. Проблемы религии и свободы совести в полемике вокруг Брестской унии / В. В. Старостенко // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. – 2002. – № 4. – С. 10–17.

Старасценка 2003 – Старасценка, В. У. Фама Іяўлевіч / В. У. Старасценка // Веснік МДУ імя А. А. Куляшова. – 2003. – № 1. – С. 198–201.

Старостенко 2009 – Старостенко, В. В. Иевлевич Фома / В. В. Старостенко // Православная энциклопедия. Т. XXI / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – С. 184–185.

Старасценка 2010 – Старасценка, В. У. Станаўленне нацыянальнай самасвядомасці беларусаў (XV–XVI стст.) / В. У. Старасценка // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычный думкі Беларусі: у 6 т. – Мінск: Беларус. навука, 2010. – Т. 2: Протарэнесанс і Адраджэнне / С. І. Санько [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – С. 84–129.

Старостенко 2011 – Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории / В. В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2011. – 272 с.

Статут Вялікага княства Літоўскага 2003 – Статут Вялікага княства Літоўскага 1566 г. / уклад. Т. І. Доўнар, У. М. Сатолін, Я. А. Юхо; рэдкал.: Т.І. Доўнар [і інш.]. – Мінск: Тэсей, 2003. – 352 с.

Статут Вялікага княства Літоўскага 2002 – Статут Вялікага княства Літоўскага 1588 г. / пер. на бел. мову А. С. Шагун. – Мінск: Беларусь, 2002. – 207 с.

Стратий 1981 – Стратий, Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века / Я. М. Стратий. – Киев: Наук. думка, 1981. – 208 с.

Стратий 1982 – Стратий, Я. М. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии / Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко; отв. ред. В. М. Ничик. – Киев: Наук. думка, 1982. – 347 с.

Студиньский 1906 – Студиньский, К. Пам’ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. / К. Студиньский. – Львів: Наук. Т-во ім. Т. Г. Шевченка, 1906. – 314 с.

Суд 1895 – Суд над чаровниками-литвинами. – Витебск, 1895.

Суражскі-Малюшыцкі 1588 – Суражскі-Малюшыцкі, В. О единой истинной православной вере и о святой соборной апостольской Церкви, откуду начало приняла и како повсюду распространяся / В. Суражскі-Малюшыцкі. – [Астрог], 1588.

Сырку 1898 – Сырку, П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке / П. Сырку. – СПб.: Тип. Императорской акад. наук, 1898. – Т. I, вып. I: Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. – 255 с. – (Записки Историко-филологического факультета Императорского С.-Петербург. ун-та. – 1899. – Ч. XXV).

Татарский 1886 – Татарский, И. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность): опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века / И. Татарский. – М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. – 343 с.

Ткачоў 1994 – Ткачоў, М. А. Вайна Расіі з Рэччу Паспалітай 1654–1667 / М. А. Ткачоў // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: у 6 т. / Беларус. Энцыкл.; рэдкал.: Б. І. Сачанка (гал. рэд.) [і інш.]. – Мінск: БелЭн, 1994. – Т. 2. – С. 189–200.

Толерантность 2001 – Толерантность: материалы Летней школы молодых ученых «Россия–Запад: философские основания социокультурной толерантности»: в 2 ч. / под ред. М. Б. Хомякова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. – Ч. 2.– 409 с.

Транквіліён-Стаўравецкі 1619 – [Транквіліён-Стаўравецкі, К.] Евангеліе учительное, альбо Казаня на неделія през рок и на праздники Господскіе, и нарочітым святым угодником Божіим. Съставлена трудолюбіем іеромонаха Киріла Транквиліона, проповедника Слова Божого. – Рохманов, 1619.

Транквіліён-Стаўравецкі 1646 – [Транквіліён-Стаўравецкі, К.] Сіа книга нареченая Зерцало Богословіи, избрана от многих книг богословских, и трудолюбием съставлена іеромонаха Киріла Транквиліона, проповедника Слова Божіа. – Унев, 1646.

Транквиллион-Ставровецкий 1692 – [Транквиллион-Ставровецкий, К.] Зерцало богословия. – Унев, 1692 (добавлено).

Транквиллион-Ставровецкий 1699 – [Транквиллион Ставровецкий К.] Перло многоценное. – Могилев, 1699 (добавлено).

Трубецкой 1906 – Трубецкой, С. Н. кн. Собр. соч. / кн. С. Н. Трубецкой. – М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Совко, 1906. – Т. 4: Учение о Логосе в его истории (философско-историческое исследование). – 462 с.

Унія 1882 – Унія греков с костёлом Римским 1595 года // Русская историческая библиотека, издаваемая Постоянной исторической археогр. комиссией Рос.

Акад. Наук (АН СССР): в 39 т. – СПб., 1872–1927. – Т. 7: Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 2 / под ред. П. Гильтебрандта. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – С. 111–168.

Уния в документах 1997 – Уния в документах: сб. / сост. В. А. Теплова, В. И. Зуева. – Минск: Лучи Софии, 1997. – 520 с.

Устрялов 1842 – Устрялов, Н. Г. Сказания князя Курбскаго / Н. Г. Устрялов. – 2-е изд., исправл. и доп. – СПб.: Тип. Импер. АН, 1842. – XLIV. – 506 с.

Філіповіч 1878 – Філіповіч, А. Діаріуш, албо Список деев правдивых в справе помноженя и объясненя веры православное голошеный... Року 1646 / А. Філіповіч // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн. 1. – СПб.: Рус. ист. б-ка, 1878. – Т. 4. – Стб. 49–146.

Федотов 1990 – Федотов, Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов; предисл. А. Меня. – М.: Московский рабочий, 1990. – 268 с.

Филалет 1882 – Филалет, Х. Апокрисис албо отповедь на книжкы о соборе Берестейском / Х. Филалет // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб.: Тип. А. М. Котомина и К°, 1882. – Кн. 2. – (Русская историческая библиотека. – Т. 7). – С. 1003–1820.

Филалет 1991 – Филалет, Ф. Апокрисис / Х. Филалет // Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. / В. В. Дубровский [и др.]. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 36–42.

Филарет 1853 – Филарет (Гумилевский, Д. Г.). История Русской церкви: в 5 т. / Филарет (Д. Г. Гумилевский). – Харьков: Универ. тип., 1853. – Т. 4: Период патриаршества (1589 – 1720). – 1853. – 326 с.

Филарет 1884 – Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский. Обзор русской духовной литературы / архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский). – СПб.: Изд. И. Л. Тузова, 1884. – Кн. 1 и 2: 862–1863. – Изд. 3-е, с поправ. и дополн. автора. – vi, 511 с.

Филиппович 1878 – Филиппович, А. Диариуш албо список деев правдивых, в справе помноженя и объясненя веры православное голошеный / А. Филиппович // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1. – (Русская историческая библиотека. – Т. 4). – С. 49–156.

Философская ... мысль 1987 – Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: дооктябрьский период: закономерности развития, проблемы, исследования / А. С. Майхрович [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1987. – 335 с.

Флеров 1996 – Флеров, И. О православных церковных братствах. / И. Флеров. – СПб., 1857. (Репринтное издание) – Минск: Православное Братство во имя Архистратига Михаила, 1996. – 202 с.

Флоря 1992 – Флоря, Б. Н. Отношения государства и церкви у восточных и западных славян: эпоха средневековья / Б. Н. Флоря. – М.: Наука, 1992. – 246 с.

Франко 1898 – Франко, І. Забутий український віршописець XVII віку / І. Франко // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – 1898. – Т. XXII, кн. II. – С. 1–16.

Харлампович 1898 – Харлампович, К. В. Западнорусские православные школы XVI в. и начала XVII в., отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты веры и церкви / К. В. Харлампович. – Казань: Типолитография Императорского ун-та, 1898. – 525, 54 с.

Харлампович 1914 – Харлампович, К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К. В. Харлампович. – Казань: Изд. книжного магазина М. А. Голубева, 1914. – Т. I. – xxiv, 878, lxvi.

Хипписли 1974 – Хипписли, А. Carmen echicum у Симеона Полоцкого / А. Хипписли // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1974. – Т. XXIX. – С. 361–364.

Хрущов 1868 – Хрущов, И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преп. игумена Волоцкого / И. Хрущов. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1868. – [8], XLVI, 266 с.

Хрэстаматыя ... 1959 – Хрэстаматыя па старажытнай беларускай літаратуры: вуч. дап. для філ. фак. выш. навуч. установ / склад. А. Ф. Коршунаў; пад рэд. І. П. Яроміна, В. В. Барысенкі; АН БССР, Ін-т літ. імя Я. Купалы. – Мінск: Вучпедвыд БССР, 1959. – 473 с.

Цветочки ... 1913 – Цветочки святого Франциска Ассизского / пер. с лат. А. Печковского. – М.: Мусагет, 1913. – 6, xxxii, 176 с.

Чарнышова 1980а – Чарнышова, Л. А. «Практычная філасофія» Лукі Залускага / Л. А. Чарнышова // Вес. АН БССР. Сер. грамад. навук. – 1980. – № 2. – С. 22–31.

Человек и история... 1987 – Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов: сб. науч. тр. / Акад. наук Украинской ССР, Ин-т философии. – Киев: Наук. думка, 1987. – 158 с.

Чемерицкий 1987 – Чемерицкий, В. А. Белорусская литература (XVII в.) / В. А. Чемерицкий // История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – М.: Наука, 1987. – Т. 4. – С. 371–375.

Чернышева 1980 – Чернышева, Л. А. Латиноязычная традиция в культуре белорусского барокко / Л. А. Чернышева // Белороссика: книговедение, источники, библиография / под ред. М. П. Стрижонок. – Минск: Фундаментальная б-ка им. Я. Коласа, 1980. – С. 68–80.

Черняк 2001 – Черняк, И. Х. Ранняя христианская апологетика и трактат Марсилио Фичино «О христианской религии» // Личность – идея – текст в культуре средневековья и Возрождения: сб. науч. тр. / под ред. И. В. Кривушина и Е. С. Кривушиной. – Иваново: Юнона, 2001. – С. 147–155.

Четыре сочиненія 1863 – Четыре сочиненія Афонского монаха Іоанна из Вишни по поводу возникшей в Южной и Западной Руси Уніи или соединения Восточной Православной церкви с Западною Римскою // Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи, собр. и изд. археогр. Коммиссіею: в 14 т. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1861–1889. – Т. 2: 1599–1637 / под ред. Н. И. Костомарова. – 1863. – С. 205–270.

Чижевський 1994 – Чижевський, Д. І. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. І. Чижевський. – Тернопіль: МПП «Презент», за участю ТОВ «Феміна», 1994. – 480 с.

Чижевський 2005 – Чижевський, Д. Філософські твори: у 4 т. – Київ: Смолоскип, 2005. – Т. 2: Між інтелектом та культурою. Дослідження з історії української філософії. – 264 с.

Чистович 1882 – Чистович, И. А. Очерк истории западнорусской церкви: в 2 ч. / И. А. Чистович. – СПб.: Тип. Департамента уделов, 1882–1884. – Ч. 1. – 1882. – 220 с.

Чистович 1884 – Чистович, И. [А.] Очерк истории Западнорусской Церкви / И. [А.] Чистович. – СПб.: Типография Департамента уделов, 1884. – Ч. 2. – 419 с.

Шалькевіч 2002 – Шалькевіч, В. Ф. Гісторыя палітычнай і прававой думкі Беларусі / В. Ф. Шалькевіч. – Мінск: Маладзёжнае навуковае супольніцтва, 2002. – 248 с.

Шевченко 2001 – Шевченко, І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / І. Шевченко; пер. з англ. М. Габлевич. – Львів: Ін-т Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2001. – [19], 250 с.

Шпирт 2009 – Шпирт, А. М. Этноконфессиональные отношения на восточных землях Речи Посполитой в середине XVII в. (еврейско-христианские отношения): автореф. дис. … канд. ист. наук. – М.: МГУ, 2009.

Шпренгер 1991 – Шпренгер, Я. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инститорис; пер. с лат. Н. Цветкова; предисл. С. Лозинского. – Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. – 352 с.

Щенсный 1865 – Щенсный, Я. Г. Голос одного польскаго публициста (римско-католика) от лица всей польской, тогоже вероисповедания, шляхты, представленный на генеральный сейм / Я. Г. Щенсный // Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности (Из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России»). – Вильна: Тип. И. Блюмовича, 1865. – Вып. 1. – С. 69–75.

Щенсный 1988 – Щенсный, Я. Г. З листа Я. Гербурта до папи римського Павла V... 1616 р. серпня 5 / Я. Г. Щенсный // Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): зб. док. і матеріалів. – Київ: Наук. думка, 1988. – С. 208–209.

Экономцев 1992 – Экономцев, И. Православие, Византия, Россия: сб. ст. / И. Экономцев. – М.: Христианская лит., 1992. – 233 с.

Эразм 1963 – Эразм Роттердамский. Жалоба мира / Эразм Роттердамский // Трактаты о вечном мире / предисл. Ф. В. Константинова; вводная ст. и примеч. И. С. Андреевой. – М.: Соцэкгиз, 1963. – С. 39–65.

Эразм 1986a – Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 90–217.

Эразм 1986b – Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольцу / Эразм Роттердамский // Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С. 69–89.

Этнаграфія беларусаў 1985 – Этнаграфія беларусаў: гістарыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 215 с.

Яковенко 2002 – Яковенко, Н. Паралельний світ. Досліження з історіі уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Н. Яковенко. – Київ: Критика, 2002. – 415 с.

Akta synodów T.2 1972 – Akta synodów różnowierczych w Polsce: w 4 t. / oprac. M. Sypayłło. – Warszawa, 1966–1997. – T. 2: 1560–1570. – Warszawa: Wyd-wo Uniwersytetu Warszawskiego, 1972. – [19], 413 s.

Akta synodów T.3 1983 – Akta synodów różnowierczych w Polsce: w 4 t. / oprac. M. Sypayłło. – Warszawa, 1966–1997. – T. 3: Małopolska 1571–1632. – Warszawa: PWN, 1983. – 691 s.

Akta synodów T.4 1997 – Akta synodów różnowierczych w Polsce: w 4 t. / oprac. M. Sypayłło. – Warszawa, 1966–1997. – T. 4: Wielkopolska 1569–1632. – Warszawa: Wyd-wo Uniwersytetu Warszawskiego, 1997. – [6], [23], 502 s.

Anonim 1979 – Anonim. [W obronie pokoju między różniącymi w wierze] // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 473–491.

Antelenchus 1914 – Antelenchus, to iest odpis na skrypt uszcsypliwy zakonnikow Cerkwie odstępney S. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez Oyca Anastazego Sielawę, przełożonego monastyra Wileńskiego S. Troyce zakonu s. Basilego, w Wilnie, roku Pańskiego 1622 // Архив Юго-Западной России. – Киев: Лито-тип. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – Ч. I, т. VIII, вып. 1: Памятники литературной полемики православных южно-руссов с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – С. 674–731.

Augustyniak 2000 – Augustyniak, U. «Non de fide, sed de securitate pacis» / U. Augustyniak // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 2000. – T. 44. – S. 71–89.

Bartoszewicz 1880 – Bartoszewicz, J. Szkic dziejów Kościoła Ruskiego w Polsce / J. Bartoszewicz. – Kraków: Dr. F. K. Pobudkiewicza, 1880. – 493 s.

Barycz 1970 – Barycz, H. Wizerunek humanisty-różnowiercy. Literacko-wyznaniowa biografia Abrahama Kulwiecia / H. Barycz // Roczniki biblioteczne. – Wrocław; Warszawa, 1970. – R. XIV, – z. 1–2. – S. 27–52.

Barycz 1971 – Barycz, H. Kulwieć (Culvensis, Kulwa) Abraham / H. Barycz // Polski Słownik Biograficzny. – Wrocław; Warszawa; Kraków: W-wo PAN, 1971. – T. XVI. – S. 165–167.

Baryczowa 1976 – Augustyn Rotundus Mieleski – pierwszy historyk i apologeta Litwy / M. Baryczowa // Z dziejów polskiej kultury umysłowej w XVI i XVII w. – Wrocław etc.: W-wo PAN, 1976. – S. 77–156.

Bembus 1979 – Bembus, M. Pokój, któpy nie jest pokojem / M. Bembus // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 459–472.

Bendza 1983 – Bendza, M. Prawosławno-protestanckie tendencje unijne w XVI wieku ze szczególnym uwzględnieniem terenu ziem Rzeczypospolitej / M. Bendza // Rocznik Teologiczny. – 1983. – T. 25, z. 2. – S. 179–194.

Bérenger 2002 – Bérenger, J. Tolerancja religijna w Europie w czasach nowożytnych (XV–XVIII wiek) / J. Bérenger; przetłum. z fr. M. Foryckiego; przedmową poprzedził M. Serwański. – Poznań: Wyd-wo Poznańskie, 2002. – 238 s.

Białobrzeski 1574 – Białobrzeski, M. Kazanie na pogrzebie Zygmunta Augusta / M. Białobrzeski. – Kraków: S. Szarffenberger, 1574.

Białobrzeski 1581a – Białobrzeski, M. Postilla orthodoxa to iest Wykład swiętych Ewanieliy niedzielnych y świąt uroczystych na cały rok: w 2 cz. / M. Białobrzeski. – Kraków: Dr. Łazarowa, 1581. – Cz. 2: Postille albo wykłady swiętych Ewanyeliy od Wielkiynocy do Adwentu. – [4] k., 816, [2] s.

Białobrzeski 1581b –Białobrzeski, M. Postilla orthodoxa to iest Wykład swiętych Ewanieliy niedzielnych y świąt uroczystych na cały rok: w 2 cz. / M. Białobrzeski. – Kraków: Dr. Łazarowa, 1581. – Cz. 1: Postille albo wykłady swiętych Ewanyeliy od Adwentu do Wielkieynocy. – [6] k., 514 s., [1] k.

Biblia Brzeska 1563 – Biblia Brzeska / Nakł. M. Radziwiłła. – Brześć, 1563. – 2°. BN. XVI. F. 294.

Biblioteka im. E. Raczynskiego (BR) w Poznaniu. – Rps. 25.

Bidlo 1977 – Bidlo, J. Udział Jednoty Bratrskiej w walce o proces i egzekucję konfederacji Warszawskiej / J. Bidlo // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1977. – T. 22. – S. 159–175.

Birkowski 1632 – Birkowski, F. O exorbitancyach kazania dwoie przeciwko niewiernym, heretykom, odszczepieńcom y nowym politykom wierze świętey katholickiey

rzymskiey y duchowenstwu nieprzyjaciełom (...) / F. Birkowski. – Kraków: Dr. A. Piotrkowczyka, 1632. – 18 s.

Birkowski 1901 – Birkowski, F. Kwiat opadający abo Nagrobk Gustawa Adolfa, króla szwedskiego / F. Birkowski // Mowy pogrzebowe i przygodne: w 2 cz. / F. Birkowski; z portr., oraz z krytyczna oceną mówcy przez ks. A. Szlagowskiego. – Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolfa, 1901. – Cz. 2. – 262 s.

Bodniak 1924 – Bodniak, S. Marcin Kromer w obronie Kościoła (1542–1566) / S. Bodniak // Reformacja w Polsce. – 1924. – R. 3, N 11–12. – S. 203–217.

Borawski 1881 – Borawski, P. Tolerancja religijna wobec ludności tatarskiej (XVI–XVIII wiek) / P. Borawski // Przegląd Humanistyczny. – 1981. – N 3. – S. 51–66.

Brückner 1896 – Brückner, A. Spory o unię w dawnej literaturze / A. Brückner // Kwartalnik Historyczny. – 1896. – N 10. – S. 578–644.

Brückner 1962 – Brückner, A. Różnowiercy polscy. Szkice obyczajowe i literackie / A. Brückner; oprac. i opatrz. posłowiem L. Szczucki. – Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1962. – 214, [4], [17] s.

Budny 1570 – Budny, S. Napominanie ku krześćianskiemu czytelnikowi / S. Budny // Nowy Testament. Apokryfa. – Nieśwież, 1570. 1.

Budny 1574 – Budny, S. Ku wszem wiernym tych książek czytelnikom przedmowa Sim. Budnego na nowy Nowego Testamentu przeklad / S. Budny // Nowy Testament znowu przełożony, a na wielu miejscach za pewnemi dowodami od przysad przez Simona Budnego oczyśćiony y krotkiemi przypiskami po kraioch obiasniony. – Łosk, 1574. – 7 – 25 b.

Budny 1576 – Budny, S. O przedniejszych wiary christiańskiej artikulech, to iest o Bogu iedynem, o Synu iego y o Duchu Swiętem. Wyznanie proste s Pisma Świętego przez Symona Budnego krotko spisane, a za zezwoleniem braciej niektorej w Litwie y na Rusi wydane. K temu Obrona tegoż Wyznania broniąca, przez tegoż napisana / S. Budny. – Drukowano w Losku, przez Jana Karcana z Wieliczki. Roku od narodzenia Syna Bożego 1576.

Budny 1599 – Budny, B. Krótkich a węzłowatych powieści, które po grecku zową APOPHTEGMATA / B. Budny. – Kraków: Druk. A. Dymowskiego, 1599. – 168 s.

Budny 1930 – Budny, S. O urzędzie miecza używającem. Wyznanie zboru Pana Chrystusowego / S. Budny. – Kraków, 1930. – 260 s.

Budny 1932 – Budny, S. O urzędzie miecza używającem (1583) / S. Budny; wyd. St. Kot. – Warszawa: W-wo Kasy im. Mianowskiego, 1932. – 260 s.

Budny 1959 – Budny, S. O przedniejszych wiary chrystyjańskiej artykulech. 1576 / S. Budny // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 317–336.

Bursche 1927 – Bursche, E. Program polskiego uniwersalizmu chrześcijańskiego / E. Bursche. – Warszawa: Rola, 1927. – 48 s.

Calvinus 1599 – Calvinus, I. O zwierzchności świeckiej według Pisma Swiętego opisane / I. Calvinus. – Kraków: M. Więrybięta, 1599. – [3] k, [20] k.

Chmaj 1924 – Chmaj, L. De Spinoza a Bracia Polscy / L. Chmaj // Reformacja w Polsce. – 1924. – R. 3, N 9–10. – S. 49–88.

Chmaj 1957 – Chmaj, L. Bracia Polscy: ludzie, idee, wpływy / L. Chmaj. – Warszawa: PWN, 1957. – 506 s.

Chmaj 1959 – Chmaj, L. Wykłady Rakowskie Fausta Socyna / L. Chmaj // Studia nad arianizmem. – Warszawa: PWN, 1959. – S. 169–198.

Chmaj 1960 – Chmaj, L. Rola Fausta Socyna / L. Chmaj // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. – Warszawa: PWN, 1960. – T. 6: Studia z dziejów ideologii religijnej XVI i XVII w. – S. 5–38.

Chodynicki 1934 – Chodynicki, K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632 / K. Chodynicki. – Warszawa: Kasa im. Mianowskiego – Instytut popierania nauki, 1934. – 632 s.

Cichowski 1979 – Cichowski, M. Argumenty i racje za szybkim egzekwowaniem konstytucji antyariańskiej / M. Cichowski // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 573–583.

Confessio 1563 – Confessio, to iest Wyznanie wiary, nauki y nabożeństwa Krześciańskiego (...) w Widniu lata 1535 podana a teraz (...) Zygmuntowi Augustowi (...) krolowi polskiemu od niektorych panow (...) ofiarowana (...) – Kraków: M. Wierzbięta, 1563. – [10], 112, [3], [11] k.

Confessio 1903 – Confessio helvetica posterior von 1562 // Mũller, E. F. Die Bekentnisschriften der reformierten Kirche. Die autentischen Texte. – Leipzig, 1903. – S. 170–221.

Crell 1957 – Crell, J. O wolność sumienia / J. Crell; przetłum. z łac. I. Lichońskiej; wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1957. – [44], 60, [29] s.

Crell 1979 – Crell, J. O obowiązkach urzędów i poddanych / J. Crell // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 130–131.

Crosnievicio 1613 – Crosnievicio, B. In octo libros Politicos Aristotelis introductio / B. Crosnievicio. – Noribergae: Ex Officina Typographica, 1613. – 26 p.

Czechowic 1575 – Czechowic, M. Rozmowy chrystyańskie o tajemnicach wiary, które z greckiego nazwiska dialogami zowią / Czechowic. – Raków, 1575.

Czechowic 1959 – Czechowic, M. Epistomium na wędzidło Jego Miłości księdza Hieronima Powodowskiego / M. Czechowic // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antologia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 473–486.

Czechowic 1959a – Czechowic, M. Wujek, to jest krótki odpis / M. Czechowic // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 488–516.

Czechowic 1959b – Czechowic, M. O pochodzeniu błędów pedobaptystów / M. Czechowic // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 166–182.

Czechowic 1979 – Czechowic, M. Rozmowy chrystyjańskie / M. Czechowic; oprac. A. Linda. – Warszawa: PWN, 1979. – 361 s.

Czerkawski 1992 – Czerkawski, J. Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku / J. Czerkawski. – Lublin: Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1992. – 256 s.

Czyżewski 1616 – Czyżewski, P. Alfurkan tatarski prawdziwy: na czterdzieści części podzielony, ktory zamyka w sobie początki tatarskie y przygnanie ich do Wielkiego Księstwa Litewskiego / P. Czyżewski. – [Wilno: J. Karcan], 1616. – [2], 80 s.

Dabrowski 1613 – Dabrowski, Ch. De beatitudine civili / Ch. Dabrowski. – Heidelbergae: Typis Johannis Lancelloti, Academia Typogr., 1613. – 12 p.

Dąmbska 1973 – Dąmbska, I. Kilka uwag o Marcine Śmigleckim i jego Logice / I. Dąmbska // Studia i materiały z dziejów nauki polskiej. – 1973. – Seria E, z. 5. – S. 3–9.

Das zweite helvetische 1967 – Das zweite helvetische Bekentniss. Confessio Helvetica Posterior. Verfasst von Heinrich Bullinger / Ins Deutsche űbertragen von W. Hildebrandt und R. Zimmermann. – 4 durchgesehene Auflage. Zűrich: Zwingli Verlag, 1967. – 174 s.

Degiel 2000 – Degiel, R. Protestanci a prawosławni. Patronat wyznaniowy Radziwiłłów birżańskich nad cerkwą prawosławnąw księstwie słuckim w XVII w. / R. Degiel. – Warszawa: Neriton, 2000. – 153 s.

Deklaracyja 1974 – Deklaracyja nowego prawa konfederacyjej // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 388–398.

Diariusz 1939 – Diariusz sejmu walnego Warszawskiego z roku 1556/7 / wyd., wstęp S. Bodniaka. – Kórnik: Nakład Biblioteki Kórnickiej, 1939. – 170 s.

Dublinski 1639 – Dublinski, A. Centruia astronomica in alma Academia et Universitate Vilnensi Societatis Jesu / A. Dublinski. – Vilnae: Typis Academicis Sicietatis Jesu, 1639.

Dubowichz 1642 – Dubowichz, A. Wipranienie osoby / A. Dubowichz. – Wilno, 1642.

Dwa listy 1905 – Dwa listy łacińskie A. Lipomana i M. Radziwiłła / przekł. M. Reja; wyd. z pierwodruku 1559 r. I. Chrzanowski. – Warszawa: Skł. gł. Księgarnia E. Wende, 1905. – [2], 38 s.

Dzięgielewski 1986 – Dzięgielewski, J. O tolerancję dla zdominowanych. Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV / J. Dzięgielewski. – Warszawa: PWN, 1986. – 229 s.

Dzienniki 1869 – Dzienniki sejmów walnych koronnych za panowania Zygmunta Augusta króla polskiego, W. X. Litewskiego 1555–1558 w Piotrkowie złożonych / wyd. braci Lubomirskich; krypt. rozm. T. J. Lubomirski. – Kraków: Drukarnia UJ, 1869. – 324 s.

Estreicher 1931 – Estreicher, S. Pacyfizm w Polsce XVI stulecia / S. Estreicher // Ruch prawniczy, ekonomiczny i socjologiczny. – 1931. – R. 11, z. 1. – S. 1–24.

Farnowski 1959 – Farnowski, S. O znajomości i wyznaniu Boga / S. Farnowski // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 275–286.

Fijałkowski 1971 – Fijałkowski, T. Erazm z Rotterdamu a literatury dysydenckie XVI wieku / T. Fijałkowski // Prace Polonistyczne. – 1971. – Ser. 27. – S. 245–266.

Frankiewicz 1922 – Frankiewicz, C. Starania Zygmunta Augusta w Rzymie o sobór narodowy / C. Frankiewicz // Reformacja w Polsce. – 1922. – R. 2, N 8. – S. 266–271.

Gilowski B. m. dr. – Gilowski, P. Traktat albo krótkie okazanie o wierze prawdziwej / P. Gilowski. – B. m. dr., między 1580–1587. – [5], 94 s.

Glicżner 1598 – Gliczner, E. Appellatia która się popiera y z nowu wywodzi obrona dołożona confederatiey Kroliestwa Polskiego, z okazaniem (...), że euangelicy auspurskiey confessiey (...) wszędzie w państwie korony Polskiej (...) słusznie (...) nauk Euangelii Christusowej uczą (...) / E. Gliczner. – Kroliewec: Druk. u J. Osterbergera, 1598. – 99 k.

Gmiterek 1987 – Gmiterek, H. Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI – połowa XVII wieku / H. Gmiterek. – Lublin: UMCS, 1987. – 224 s.

Górski 1929 – Górski, K. Grzegorz Paweł z Brzezin. Monografia z dziejów polskiej literatury arjańskiej XVI wieku / K. Górski. – Kraków: PAU, 1929. – 296 s.

Grabowski 1906 – Grabowski, T. Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce (1550–1650) / T. Grabowski. – Kraków: Nakład Akademii Umiętności, 1906. – 239 s.

Grabowski 1908 – Grabowski, T. Literatura ariańska w Polsce 1560–1660 / T. Grabowski. – Kraków: PAU, 1908. – [8], 498, [1] s.

Grabowski 1913 – Grabowski, T. Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. 1536–1612 / T. Grabowski. – Kraków: Nakład Akademii Umiejętności, 1913. – 647 s.

Grabowski 1920 – Grabowski, T. Literatura luterska w Polsce wieku XVI. 1530–1630 / T. Grabowski. – Poznań: T-wo Przyjaciół Nauk w Poznaniu, 1920. – 221 s.

Grodzicki 1587 – Grodzicki, S. O poprawie kalendarza kazanie dwoie (...) / S. Grodzicki. – Wilno: [Druk. Akademii Societatis Jusu], 1587. – [4], 41, [3] s.

Grodzicki 1589 – Grodzicki, S. O iedney osobie używaniu Sakramentu ciała Pańskiego w Kościele Bożym (kazań sześć) / S. Grodzicki. – Wilno: J. Karcan, 1589.

Grodzicki 1592 – Grodzicki, S. Ewanielik / S. Grodzicki. – Wilno: Societates Iesu, 1592. – [1], 33 s.

Grodzicki 1592a – Grodzicki, S. Prawidło wiary heretyckiej, to jest okazanie, iż wodzowie kacerscy nie Pismo św., ale własny mózg swój za regułę albo prawidło wiary sobie mają / S. Grodzicki. – Wilno: Dr. Academiey Societatis Jesu, 1592. – [4] k., 236 s., [2] k.

Gruszecki 1974 – Gruszecki, S. U społecznych podstaw konfederacji Warszawskiej / S. Gruszecki // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1974. – T. 19. – S. 51–63.

Gryżenia 1995 – Gryżenia, K. Arystotelizm i Renesans. Filozofia bytu Piotra Fonseki / K. Gryżenia. – Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1995. – 213 s.

Grzegorz 1959 – Grzegorz Paweł z Brzezin. Przeciwko zdaniu o wojnie Jakuba Paleołoga / Grzegorz Paweł z Brzezin // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: Antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 33–58.

Grzegorz 1568 – Grzegorz Paweł z Brzezin. Rozdział Starego Testamentu od Nowego / Grzegorz Paweł z Brzezin. – B. m. dr., 1568.

Grzegorz 1864 – Grzegorz z Żarnowca. Postilla abo wykłady ewanielij niedzielnych i świąt uroczystych (...) R. 1580, 1597 / Grzegorz z Żarnowca. – B. m. dr., 1864. – [40], 655 s.

Halecki 1915 – Halecki, O. Zgoda Sandomierska 1570 r. Jej geneza i znaczenie w dziejach Reformacji polskiej za Zygmunta Augusta / O. Halecki. – Warszawa: Gebethner i Wolf; Kraków: G. Gebethner i Spółka, 1915. – 422 s.

Halecki 1997 – Halecki, O. Od unii florenckiej do unii brzeskiej / O. Halecki; przeł. [z ang.] A. Niklewicz; [wprowadzenie J. Kłoczowski]; w 2 t. – Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej; Rzym: Fundacja Jana Pawła II, 1997. – T. 2. – 1997. – 344 s.

Historia Kościoła w Polsce 1974 – Historia Kościoła w Polsce: w 2 t. / red.: B. Kumor, Z. Obertyński. – Poznań; Warszawa: Pallotinum, 1974–1979. – T. 1, cz. 2: Od roku 1506 do roku 1764. – 1974. – 512 s.

Hosius 1562 – Hosius, S. Ksyęgi o jasnym a szczyrym słowie Bożym (...) Sygmuntowi Augustowi (...) przypisane / S. Hosius. – Kraków: L. Andrusowic, 1562. – [4], [147] k.

Hosius 1569 – Hosius, S. Censura albo rozsądek iednego katholika przy prawey (...) wierze stoiącego na rozsądek y censurę ministrów tigurskich y heydelberskich / S. Hosius. – B. m. dr., 1569. – 134 k.

Hosius 1584 – Hosius, S. Opera omnia: in 2 t. / S. Hosius. – Kolonia: apud Maternum Cholinium, 1584. – T. 1. – [16], 757 p., [18] k.

Hryniewicz 1995 – Hryniewicz, W. Przeszłość zostawić Bogu / W. Hryniewicz. – Opole: Wyd. Św. Krzyża, 1995. – 174 s.

Indicium 1914 – Indicium, to iest pokazanie Cerkwie prawdziwey, iak dawno y od kogo początek swoy wzięła y po czym ją poznać (...) an Domoini 1638 iulii 8, w monasterze Wininckim Brackim // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною коммиссiею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 762–798.

Jarmiński 1992 – Jarmiński, L. Bez użycia siły: działalność polityczna protestantów w Rzeczypospolitej u schyłku XVI wieku / L. Jarmiński. – Warszawa: Semper, 1992. – 269 s.

Jarra 1931 – Jarra, E. Aron Aleksander Olizarowski jako filozof prawa / E. Jarra. – Warszawa: Staraniem UW, 1931. – 40 s.

Jobert 1994 – Jobert, A. Od Lutra do Mohyły. Polska wobec chrześćijaństwa 1517–1648 / A. Jobert; przetłum. E. Sękowskiej; przedmowa do wyd. polskiego I. Kłoczowskiego; posłowie Z. Libiszowska. – Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, Oficyjna Wydawnicza Volumen, 1994. – 333 s.

Junga 1593 – Junga, A. Rozwiązanie pięcidziesiąt i dwie quaestii / A. Junga. – Poznań: J. Wolrab, 1593. – [12] k., 404 s., [12] k.

Jurgiewicz 1590 – Jurgiewicz, A. [Quaestiones de haeresibus nostri temporis Andreao Volano propositae]. Qwestiy kilkadziesiąt albo Pytania katholickie o prawdziwym kościele Pana Krystusowym, o Pisme Świętym y o rozlicznych błędziech y bluźnierstwach ewanyelików dzisieyszych Andrzejowi Wolanowi y ministrom litewskim (...) ku rozwiązaniu podane (...), w Wilnie pierwey po łacinie wydane, a teraz z łacińskiego na polskie przełożone / A. Jurgiewicz. – Kraków: Dr. Łazarowa, 1590. – 42 s.

Justificacia 1887 – Justificacia niewinności. 1622. // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною коммиссiею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-русцев с латино-униатами. – 1887. – С. 511–532.

Karnkowski 1884 – Karnkowski, S. Kazanie o dwojakim Kościele chrześćijańskim z Życiorysem ks. Stanisława Karnkowskiego / S. Karnkowski; przejrzał i wyd. A. Chmielowski. – Warszawa: Dr. St. Niemiery, 1884. – 199 s.

Kempa 1997 – Kempa, T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525–1608). Wojewoda kijowski i marszałek ziemi Wołyńskiej / T. Kempa. – Toruń: Wyd-wo Uniwersytetu M. Kopernika, 1997. – 289 s.

Kempa 1998 – Kempa, T. Unijne koncepcje Konstantego Wasyla Ostrogskiego / T. Kempa // Czterechsetlecie zawarcia Unii Brzeskiej 1596–1996: materiały sesji naukowej, Toruń, 21–28.11.1996 r. / Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Toruniu; pod red. S. Alexandrowicza i T. Kempy. – Toruń, 1998. – S. 33–48.

Kempa 2007 – Kempa, T. Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku / T. Kempa. – Toruń: Adam Marszałek, 2007. – 624 s.

Kempfi 1974 – Kempfi, A. Frycz a Wolan. Zapomniana karta recepcji Frycza w Polsce / A. Kempfi // Andrzej Frycz Modrzewski i problemy kultury polskiego Odrodzenia: praca zbiorowa / pod red. T. Bieńkowskiego. – Wrocław etc.: PAN, 1974. – S. 203–218.

Kołakowski 1960 – Kołakowski, L. Dirk Camphuysen / L. Kołakowski // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. – Warszawa: PWN, 1960. – T. 6: Studia z dziejów ideologii religijnej XVI i XVII w. – S. 39–99.

Kołakowski 1997 – Kołakowski, L. Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku / L. Kołakowski. – Warszawa: PWN, 1997. – 661 s.

Konfesja Sandomierska 1995 – Konfesja Sandomierska / transkrypcja i komentarz językowy K. Długosz-Kurczabowej; pod red. W. Kriegseisena. – Warszawa: Semper, 1995. – [83], 283 s.

Korespondencja 1965 – Korespondencja Erazma z Rotterdamu z Polakami / przetłum. i oprac. M. Cytowskiej. – Warszawa: Pańsywowy Instytut Wydawniczy, 1965. – 339 s.

Korolko 1974 – Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – 427 s.

Kościelny 1997a – Kościelny, R. Nietolerancyjność tolerancyjnych: uwagi na marginesie pracy Myśl ariańska w Polsce XVII wieku / R. Kościelny // Kwartalnik Historyczny. – 1997. – R. 54, N 2. – S. 15–29.

Kościelny 1997b – Kościelny, R. Problem tolerancyjności kontrreformatorów w Rzeczypospolitej na przełomie XVI i XVII wieku / R. Kościelny. – Szcsecin: Wyd-wo Naukowe Uniwersytetu Szcsecińskiego, 1997. – 129 s.

Kosman 1973 – Kosman, M. Reformacja i kontrreformacja w Wielkim księstwie Litewskim w świetle propogandy wyznaniowej / M. Kosman. – Wrocław etc.: PAN, 1973. – 273 s.

Kosman 1978 – Kosman, M. Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku / M. Kosman. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: PAN, 1978. – 172 s.

Kossow 1914 – Kossow, S. Exegesis, to iest Danie sprawy o szkołach kiowskich y winickich, w których uczą zakonnicy Religiej Graeckiej, przez wielebnego ojca Sylwestra Kossowa, electa episkopa mścisławskiego, mogilowskiego, orszańskiego, przed rokiem terazniejszym w tychze szkołach przez trzy lata professora, napisane. Drukowano w S. Lawrze Pieczarskiej roku Pańskiego 1635 // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1914. – Ч. 1, т. 8. – С. 422 – 447.

Kossow 1914a – Kossow, S. Exegesis (...) 1635 / S. Kossow // Архив Юго-Западной Россiи, издаваемый Временною коммиссiею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 422–447.

Kossow 1914b – Kossow, S. Paterikon abo żywoty świętych oyców pieczerskich. 1635 / S. Kossow // Архив Юго-Западной Россiи, издаваемый Временною коммиссiею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип, 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 448–472.

Koszutski 1583 – O powinnościach wszech stanow ludzi Marka Julliusa Cicerona księgi troie na ięzyk Polski przez Stanisława Koszutskiego przełożone y krotkiemi przepiskami obiaśnione. – Wilnia: Drukarnia J. Karcana z Wieliczki, 1583. – 199 s.

Kot 1921 – Kot, S. Polacy w Bazylei za czasów Zygmunta Augusta. U źródeł polskiej myśli krytycznej XVI w. / S. Kot // Reformacja w Polsce. – 1921. – R. 1, N 2. – S. 105–133.

Kot 1932 – Kot, S. Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych Arjanami / S. Kot. – Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1932. – 160 s.

Kot 1987 – Kot, S. Polska złotego wieku a Europa. Studia i skice / S. Kot. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987. – 914 s.

Kowalska 1969 – Kowalska, H. Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556–1560 / H. Kowalska. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PAN, 1969. – 175 s.

Kraiński 1617 – Kraiński, K. Postylla Kościoła Powszechnego Apostolskiego Słowem Bożym ugruntowanego i zbudowanego na Jezusie Krystusie / K. Kraiński. – [Raków: S. Sternacki], 1617.

Krasiński 1905 – Krasiński, W. Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce w 3 t. / W. Krasiński; wyd. J. Bursche. – Warszawa: Zwiastun Ewangelicki, 1903–1905. – T. 3. – 1905. – 263 s.

Kriegseisen 2006 – Kriegseisen, W. Polski przekład XX rozdziału czwartej księgi Institutio Christianae religionis Jana Kalwina / W. Kriegseisen // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 2006. – T. 50. – S. 101–113.

Kriegseisen 2010 – Kriegseisen, W. Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo-kościół między reformacją a oświeceniem: (Rzesza Niemiecka, Niderlandy Północne, Rzeczpospolita polsko-litewska) / W. Kriegseisen. – Warszawa: Semper, 2010. – 710 s.

Kromer 1915 – Kromer, M. Rozmowy dworzanina z mnichem (1551–1554) / M. Kromer; wyd. J. Łoś. – Kraków: Akademia Umiejętności, 1915. – [14], 449 s.

Krótki respons … 1974 – Krótki respons na Dyskurs przeciwko konfederacyjej przedrukowany. [po 1607] // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 372–386.

Krowicki 1560 – Krowicki, M. Obrona nauki prawdziwej / M. Krowicki. – Pińczow: Daniel z Łęczycy, 1560. – [15], 243 k.

Krowicki 1969 – Krowicki, M. Chrześcijańskie a żałobliwe napominanie / M. Krowicki; oprac. B. Otwinowska i J. Tazbir. – Warszawa: PWN, 1969. – [19], 89 s.

Kurdybacha 1958 – Kurdybacha, Ł. Z Dziejów pedagogiki ariańskiej / Ł. Kurdybacha // Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych. – Warszawa, 1958.

Labirynt 1984 – Labirynt, abo Droga zawiklana, gdzie Pieкna Madrosc z powinnosci swey pp. Mohylowianom y im nieктогуm w przedsiewzieciach swych podobnym кгоtsza y dalекo lepsza droge рокazuie // Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – Київ: Наук. думка, 1984. – С. 258–285.

Łaski 2004a – Łaski, J. Forma i całkowity porządek kościelnego posługiwania / J. Łaski; przetłum. z łac. T. Płóciennika; przedmowa, pod red. J. Maciuszko. – Warszawa: Semper, 2004. – 290 s.

Łaski 2004b – Łaski, J. Listy trzy wielce czytania godne o dobrym i prawidłowymc sposobie urządzenia Kościołów / J. Łaski; przetłum. z łac. T. Płóciennika; przedmowa Z. Tranda. – Warszawa: Semper, 2004. – 90 s.

Łaszcz 1597 – Łaszcz, M. Recepta na plastr Czechowica / M. Łaszcz. – Kraków: Dr. Łazarzowa, 1597. – 106 s.

Łaszcz 1609 – Łaszcz, M. Missio abo posłanie Lutra y Zwingla pierwszych kacermistrzów od diabła z piekła (...) / M. Łaszcz. – Kraków: M. Łob, 1609. – [8], 71 s.

Łaszcz 1610 – Łaszcz, M. Odprawa na rozprawę abo Examen M. Rosentretera (...) o summoryuszu prawdy katholickiey pzez x. W. Słupskiego / M. Łaszcz. – Kraków: Dr. M. Łoba, 1610. – [8], 168 s.

Łazari-Pawłowska 1984 – Łazari-Pawłowska, I. Trzy pojęcia tolerancji / I. Łazari-Pawłowska // Studia filozoficzne. – 1984. – N 8. – S. 105–118.

Leckler 1964 – Leckler, J. Historia tolerancji w wieku Reformacji: w 2 t. / J. Leckler; przeł. z fr. L. i H. Kühn. – Warszawa: Instytut wydawniczy PAX, 1964. – T. 1. – 422 s.

Lehman 1937 – Lehman, J. Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku / J. Lehman. – Warszawa: Dr. Braci Drapczyńskich, 1937. – 393 s.

Lekarstwa 1616 – Lekarstwa domowe na pospolite choroby y niedostatki z rozmaitych autorów zebrane. – Lubcza: Drukarnia Piotra Blastusa Kmity, 1616.

Lepszy 1959 – Lepszy, K. Walka sejmowa o konfederację warszawską w roku 1587 / K. Lepszy // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1959. – T. 4. – S. 113–135.

Lewicki 1933 – Lewicki, K. Książe Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r. / K. Lewicki – Lwów: Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, 1933. – 224 s.

Liedke 2004 – Liedke, M. Od prawosławia do katoliczymu. Ruscy możni i szlahta Wielkiego Księstwa Lietewskiego wobiec wzynań reformacyjnych / M. Liedke. – Białystock: Wyd-wo uniwersztetu Białostockiego, 2004. – 313 s.

Likowski 1896 – Likowski, E. Unia brzeska (r. 1596) / E. Likowski. – Poznań: Dr. Kuryera Poznańskiego, 1896. – [20], 424 s.

List Konstantego Ostrogskiego 1983 – List Konstantego Ostrogskiego do synodu Toruńskiego 1595 r. // Akta synodów różnowierczych w Polsce: w 4 t. / oprac. M. Sypayłło. – Warszawa, 1966–1997. – T. 3: Małopolska 1571–1632. – Warszawa: PWN, 1983. – S. 596–599.

Lubieniecki 1991 – Lubieniecki młodszy, S. [Rozmowa pomiędzy przedstawicielami różnych Kościołów o tym, czy i jak może być zawarta zgoda między skłóconymi chrześcijanami] / S. Lubieniecki młodszy // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: Wyd-wo PWN, 1991. – S. 115–142.

Łukaszewicz 1842 – Łukaszewicz, J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie: w 2 t. / J. Łukaszewicz. – Poznań: Nowa Księgarnia, 1842–1843. – T. 1. – 1842. – VIII, 414 s.

Łukaszewicz 1843 – Łukaszewicz, J. Dzieje kościołów wyznania helweckiego na Litwie w 2 t. / J. Łukaszewicz. – Poznań: Nowa Księgarnia, 1842–1843. – T. 2. – 1843. – [4], 290 s.

Łukaszewicz 1849 – Łukaszewicz, J. Historya szkół w Koronie i w Wielkim księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów aż do roku 1794 / J. Łukaszewicz. – Poznań: Nakładem księgarni J. K. Żupańskiego, 1849. – T. 1. – 472 s.

Lukšaitė 2003 – Lukšaitė, I. Reformacja a przemiany kulturowe w Wielkim księstwie Litewskim / I. Lukšaitė. – Poznań: IH UAM, 2003. – 51 s.

Lutomirski 1566 – Lutomirski, S. Confessio, to jest wyznanie wiary / S. Lutomirski. – Królewiec: J. Daubmann, 1566.

Maciszewski 1960 – Maciszewski, J. Wojna domowa w Polsce (1606–1609): studium z dziejów walki przeciw kontrreformacji. – Cz. 1: Od Stężycy do Janowca / J. Maciszewski. – Wrocław: Zakł Nar. im. Ossolińskich, 1960. – VI, 368 s.

Maciuszko 1984 – Maciuszko, J. T. Konfederacja Warszawska 1573 r. Geneza, pierwsze lata obowiązywania / J. T. Maciuszko. – Warszawa: ChAT, 1984. – 220 s.

Melnyk 2001 – Melnyk, M. Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologicznew świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku / M. Melnyk. – Olsztyn: Wyd-wo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2001. – 270 s.

Mirbt 1911 – Mirbt, C. Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus / C. Mirbt. – Tübingen.; J. C. B. Mohr, 1911. – 514 s.

Mironowicz 2001 – Mironowicz, A. Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej / A. Mironowicz. – Białystok: Wyd-wo Uniwersytetu w Białymstoku, 2001. – 352 s.

Mniszek 1640 – Mniszek, M. Universa philosophia / M. Mniszek. – Vilnae: Publice afferta in Alma Academia Vilnensi Societis iesu, 1640. – 176 s.

Modrzewski 1953 – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski; przetłum. E. Jędrkiewicza; wstęp L. Kurdybachy; red. nauk. i koment. S. Bodniaka. – Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1953–1959. – T. 1: O poprawie Rzeczypospolitej. – 1953. – 679 s.

Modrzewski 1954 – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski; przetłum. E. Jędrkiewicz, I. Lichońska, W. Germain; wstęp L. Kurdybachy; red. nauk. i koment. K. Koranyiego. – Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1953–1959. – T. 2: Mowy. – 1954. – 447 s.

Modrzewski 1957a – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski; przetłum. I. Lichońskiej; wstęp i koment. L. Kurdybachy; red. nauk. K. Górskiego. – Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1953–1959. – T. 3: O Kościele. Ks. II. – 1957. – 362 s.

Modrzewski 1957b – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski; przetłum. E. Jędrkiewicz, I. Lichońska, W. Germain; wstęp L. Kurdybachy; red. nauk. i koment. K. Górskiego. – Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1953–1959. – T. 4: Pisma. 1560–1562. – 1957. – 383 s.

Modrzewski 1959 – Modrzewski, A. F. Dzieła wszystkie: w 5 t. / A. F. Modrzewski; przetłum. L. Joachimowicza; wstęp L. Kurdybachy; red. nauk. i koment. K. Górskiego. – Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1953–1959. – T. 5: Sylvy. – 1959. – 352 s.

Monumenta – Monumenta Ucrainae Historica. T. (V) 1. (1075–1623). Зібрав митрополіт Андрей Шептицькій. – Рим. (Котае), 1964.

Moskorzowski 1617 – Moskorzowski, H. Odpowiedź na książkę X. Gurskiego, którą wyiawieniem niewstydu aryańskiego nazwał / H. Moskorzowski. – [Raków: S. Sternacki], 1617. – [2], 400 s.

Müller 1993 – Müller, M. G. «Discurs in der Religions Sache der preußischen Städte». Ein Dokument zur Geschichte von Konfession und Politik im Königlichen Preußen des 16. Jahrhunderts / M. G. Müller // Między wielką polityką a szlacheckim partykularyzmem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy ku czci Profesora Jacka Staszewskiego / pod red. K. Wajdy. – Toruń: UMK, 1993. – S. 177–187.

Mużylowski 1629 – Mużylowski, Andrzej. Antidotum przezacnemu narodovi ruskiemu / Andrzej Mużylowski – B. m. dr., 1629. – 96 [IV] s.

Na rozmowę 1958 – Na rozmowę szlaschcica ewanjelika z ministrem ewanjelickim, i na list do Panów ewanjelików przez Jego Mści Pana Andzeja Chrząstowskiego wydany, skromna i prawdziwa odpowiedź. Spisana i na jawią podana przez bracią ministry Ewanjelijej świętej dystrtyktu lubelskiego. R. Pańskiego 1619. Druk. A. Ferber // Cztery bro-

szury polemiczne z początku XVII wieku / oprac. H. Górska, L. Szczucki, K. Wilczewska. – Warszawa: PWN, 1958. – S. 50–93.

Namysłowski 1597 – Namysłowski, L. J. Do braciey ministrów ewangelików ku przyjęciu zgody (...) upomnienie / L. J. Namysłowski. – Nowogródek: B. m. dr., 1597.

Namyslowski 1628 – Namyslowski Th. Plac, na ktorym się schysmatyk nieostoi, bo pod płaszczem prawowiernośći odchodzi daleko od starożytnej wiary powszechnej, Katholickiej, iedynej, nierozdwoinej, a swoię prawowierność, haerezya zarażona zdobi y swiatu wystawia. – Wydany przez ojca Theodora Liciniusza Namysłowskiego, Zakonu S. Basilego kaznodzieię przy S. Trojcy w Wilnie mieszkaiącego. Za pozwoleniem Starszych. Roku 1628.

Natoński 1970 – Natoński, B. Szkolniciwo jezuickie w dobie kontrreformacji / B. Natoński // Wiek XVII. Kontrreformacja. Barok. Prace z historii kultury / ed. J. Pele. – Wroclaw, 1970. – S. 309–337.

Niemirycz 1991 – Niemirycz, K. Prawda i religia odwiedzające teologów w poszykiwaniu swych córek: Miłości i Tolerancji / K. Niemirycz // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: Wyd-wo PWN, 1991. – S. 143–158.

Niemojewski – Niemojewski, Jan. Okazanie, iż kośćioł rzymski papieski nie jest apostolski / Jan Niemojewski. – B. m. dr. – 248 s.

Niemojewski 1572 – Niemojewski, Jakub. Apologia to jest dowody i obrona konfesjej kościołów polskich / Jakub Niemojewski. – Kraków: M. Wierżbięta, 1572. – 773 s.

Niemojewski 1583 – Niemojewski, Jan. Obrona przeciw niesprawiedliwemu obwinieniu y rozlicznym potwarzam, którymi X. Powodowski (...) ludzi niewinnych w podejźrzenie (...) prywieść usiłuje / Jan Niemojewski. – Kraków: A. Rodecki, 1583. – 180 s.

Nowicki 1957 – Nowicki, A. Pięć fragmentów z dzieła «De non existentia dei» Kazimierza Łyszczyńskiego (według rękopisu Biblioteki kórnickiej, № 443) / A. Nowicki // Euhemer. Przegląd religionznawczy. – 1957. – Z. 1, N. 1. – S. 72–77.

O obieraniu ... 1617 – O obieraniu i ćwiczeniu koni, przy tym lekarstwo na (...) przypadki i choroby końskie. – Lubcza: Drukarnia Piotra Blastusa Kmity, 1617.

O przyczynach … 1974 – O przyczynach i środkach zaradczych przeciw waśniom i niesnaskom w sprawach religii. [Toruń]. [Andrzej Cotenius]. 1596 // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 294–302.

Obrona 1974 – Obrona przeciw procesowi konfederacyjej teraz pod sejmem krakowskim wydanemu, w której jest jasne okazanie, że ewanjelicy konfederacyjej się upominając nie żadnej inszej rzeczy żądają i pragną, jedno samego pokoju. – [Kraków]. [Maciej Wierzbięta]. [1595] // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 260–292.

Ochmann 1983 – Ochmann, S. Protestacja braci polskich na sejmie elekcyjnym roku 1648 / S. Ochmann // Odrodzenie i reformacja w Polsce. – 1983.– T. 27. – S. 241–245.

Ogonowski 1958 – Ogonowski, Z. Z zagadnień tolerancji w Polsce XVII wieku / Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1958. – 349 s.

Ogonowski 1960 – Ogonowski, Z. Socynianizm polski / Z. Ogonowski. – Warszawa, 1960.

Ogonowski 1974 – Ogonowski, Z. Walka ideologiczna o tolerancję w XVII w. / Z. Ogonowski // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1974. – T. 19.– S. 103–116.

Ogonowski 1979 – Ogonowski, Z. Wstęp / Z. Ogonowski // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 11–53.

Ogonowski 1985 – Ogonowski, Zb. Filozofia szkolna w Polsce XVII wieku / Zb. Ogonowski. – Państwowe Wydawn. Nauk., 1985. – 175 p.

Ogonowski 1989 – Ogonowski, Z. Przypkowski i Locke wobec problemu tolerancji / Z. Ogonowski // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. – 1989. – T. 34. – S. 209–221.

Ogonowski 1997 – Ogonowski, Z. Trzy postawy wobec tolerancji. Włodkowic – Modrzewski – socynianie / Z. Ogonowski // Archiwum historii filozofii i myśli społecznej. – T. 37. – 1997. – S. 141–149.

Oliwka pokój … 1974 – Oliwka pokój niosąca posłana do jaśnie wielmożnego pana Adama Gorajskiego z Goraja od pewnego przyjaciela I. C. M. 1597 // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 334–358.

Olizarovius 1651 – Olizarovius, A. De politica hominum societate, libri tres auctore / A. Olizarovius. – Dantiscum: sumpt. Georgii Forsteri, 1651. – 330 p.

Opaliński 1989 – Opaliński, E. Sejmiki szlacheckie wobec kwestii tolerancji religijnej w latach 1587–1648 / E. Opaliński // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1989. – T. 34.– S. 21–40.

Opaliński 2000 – Opaliński, E. Dwa nieznane projekty «procesu» konfederacji Warszawskiej z r. 1605 i 1607 roku / E. Opaliński // Z dziejów stosunków wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku // Res Historica. Z. 10: materiały konf. nauk. «Jan Niemojewski – polska refleksja – przełom stuleci». UMCS / pod red. H. Gmitereka. – Lublin: Wyd-wo UMCS, 2000. – S. 165–177.

Orzechowski 1858 – Orzechowski, S. Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony / S. Orzechowski; wyd. K. J. Turowskiego. – Warszawa: Wyd-wo Biblioteki Polskiej, 1858. – 113 s.

Ostorodt 1991– Ostorodt, K. [O obowiązkach wobec bliźnich oraz o urzędzie i wojnie w świetle prawa Chrystusowego] / K. Ostorodt // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów; teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 161–171.

Ostorodt Wojdowski 1979 – Ostorodt, K. Apologia wobec dekretu ogłoszonego w dniu 3 września 1598 roku przez prześwietne i najdostojniejsze Stany Zjednoczonych prowincji Belgijskich przeciwko Krzysztofowi Ostorodtowi i Andrzejowi Wojdowskiemu napisana (...) / K. Ostorodt, A. Wojdowski // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 451–458.

Ostrowski 1604 – Ostrowski, J. Dialog albo rozmowa katholika z Ewanielikiem o znakach prawowiernego Kościoła / J. Ostrowski. – Kraków: Sz. Kempini, 1604. – [8], 60 s.

Panucevic 1963 – Panucevic, Vaclau. Sv. Jazafat, archijapiskap Polacki (1623–1963). – Chicago, 1963.

Pelc 1973 – Pelc, Janusz. Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII w. / Janusz Pelc. – Wiedza Powszechna, Warszawa, 1973. – 338 p.

Piotr z Goniądza 1962 – Piotr z Goniądza. O Trzech, to jest o Bogu, o Synu jego i o Duchu S. przeciwko Trójcy sabelliańskiej (Węgrów, 1570) / oprac. H. Górska, K. Górski, Z. Zawadzki. – Warszawa: PWN, 1962. – 102 s.

Pirożyński 1972 – Pirożyński, J. Sejm Warszawski r. 1570 / J. Pirożyński // Zeszyty Naukowe Uniwersytrtu Jagiellońskiego. Prace Historyczne. – 1972. – Z. 36. – 76 s.

Plečkaitis 1997 – Plečkaitis, R. Filozofia scholastyczna i jej rozpad w dawnym Uniwersytecie Wileńskim / R. Plečkaitis // Filozofia na Uniwersytecie Wileńskim: praca zbior. / pod red. R. Jadczaka i J. Pawlaka. – Toruń: W-wo Uniwersytetu M. Kopernika, 1997. – S. 21–34.

Plečkaitis 2004 – Plečkaitis, R. Lietuvos filosofijos istorija. – T. 1: Viduramžiai – Renesansas – Naujieji Amžiai. – Vilnius, 2004. – 735 p.

Płokarz 1922 – Płokarz, J. Jan Niemojewski, studium z dziejow Arjan Polskich / J. Płokarz // Reformacja w Polsce. – 1922. – R. II, № 5–6. – S. 71–117.

Pociej 1609 – [Pociej H.] Relacia y Uważenie postepkow niektorych około cerkwi ruskich wileńskich. Roku 1608 i 1609. Wilnu wszytkiemu świadomych. – [Wilnia, 1609].

Pociej 1714 – Pociej, H. Kazania i homilie Hipacjusza Pocieja, metropolity kijowskiego, halickiego i całej Rusi z Listem Melecjusza, patriarchy aleksandryjskiego a Responsem Hipacjusza przez L. Kiszkę z ruskiego na polski tłumaczone / H. Pociej. – Suprasl, 1714.

Pociej 1903 – Pociej, H. ANTIRRHSIS abo Apologia przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, ktory niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi Religiej Greckiej przeciw książkom o Synodzie Brzeskim napisanym w roku Pańskim 1597 (Wilnia, 1600) / H. Pociej // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Кн. 3 – (Рус. ист. б-ка. – СПб., 1903. – Т. 19. – Стб. 477–982).

Powodowski 1582 – Powodowski, H. Wędzidło na sprośne błędy a bluźnierstwa nowych aryjanów (...) / H. Powodowski. – Poznań: J. Wolrab, 1582. – [30] k., 666 s., [1] k.

Prażmowski 1585 – Prażmowski, A. O kościele Bożym i o znakach jego / A. Prażmowski. – Królewiec: [J. Osterberger], 1585. – 132 s.

Prochaska 1896 – Prochaska, A. Z dziejów unii brzeskiej / A. Prochaska // Kwartalnik Historyczny. – 1896. – N 10. – S. 522–577.

Proverbiorum – Domaniewski J. Proverbiorum Salomonis. Byt wiejski i mieyski. Ets. / J. Domaniewski // Аддзел рукапісаў ЦБ АН Літвы. – Ф. 40. – Спр. 901.

Przestroga 1974 – Przestroga i obrona do wszytkich obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego uczyniona imieniem wszytkich ewanjelików w tej szyrokiej Koronie zamykających się, ku oczyścieniu ich niewinności i potwarzy zniesieniu służąca, naprzeciwko tym wszytkim, którzy Proces z konfederacyją, pokój pospolity warującą, dla prywaty swej nierychło się ozwawszy umorzyć i zniszczyć usiłują. – Kraków: [Aleksy Rodecki], 1597 // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 304–333.

Przylubsky 1613 – Przylubsky, F. De tribus virtutibus homileticis / F. Przylubski. – Altorfii: Per Cunradum Agricolam Typograph. Academicum, 1613. – 14 p.

Przypkowski 1646 – Przypkowski, S. Braterska deklaracla na niebraterskie napomnienie od autora pod imieniem szlachcica polskiego ad dissidentes in religione uczynione / S. Przypkowski. – B. m. i dr., 1646. – 90 s.

Przypkowski 1979 – Przypkowski, S. O prawie chrześcijańskiego urzędu oraz osób prywatnych w sprawach wojny i pokoju/ S. Przypkowski // Filozofia i mysl społeczna

XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 244–260.

Przypkowski 1981 – Przypkowski, S. Rozprawa o pokoju i zgodzie w kościele = Dissertatio de pace et concordia ecclessiae / S. Przypkowski; recensuit in linguam Polonum vertitit M. Brożek; praeffatione instruxit, versionem Polonam recognovit Sb. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1981. – 111 s.

Przypkowski 1991a – Przypkowski, S. [Uchwała o wypędzeniu arian jest szkodliwa zarówno dla Rzeczypospolitej, jak i dla religii katolickiej] / S. Przypkowski // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: Wyd-wo PWN, 1991. – S. 103–114.

Przypkowski 1991b – Przypkowski, S. [W sprawie rozumu w religii – przeciw Komeńskiemu] / S. Przypkowski // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: Wyd-wo PWN, 1991. – S. 314–330.

Przypkowski 1991c – Przypkowski, S. Z traktatu: Prawa urzędu chrześcijańskiego i osób prywatnych w sprawach wojny i pokoju / S. Przypkowski // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: Antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 226–249.

Radziwiłł 1980 – Radziwiłł, S. A. Pamiętnik o dziejach w Polsce: w 3 t. / S. A. Radziwiłł; przetłum. i oprac. A. Przyboś i R. Żelewski. – Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980. – T. 1: 1632–1636. – 572 s.

Rechowicz 1975 – Rechowicz, M. Teologia pozytywno-kontrowersyjna: szkoła polska w XVI w. / M. Rechowicz // Dzieje teologii katolickiej w Polsce: w 3 t. / pod red. M. Rechowicza. – Lublin: T-wo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubielskiego, 1974–1977. – T. 2: Od Odrodzenia do Oświecenia. Cz. 1: Teologia humanistyczna – 1975. – S. 33–85.

Respons krótki … 1974 – Respons krótki na Deklaracyją nowego prawa konfederacyjej. 1615 // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 400–412.

Respons w porywczą … 1974 – Respons w porywczą dany na Upominanie do ewangelików o zburzeniu zboru Krakowskiego i na Przestrogę do katolików od kogoś uczynioną w roku 1592. [Toruń]. [Andrzej Cotenius] // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 216–259.

Reszka 1585 – Reszka, S. Przestroga pastyrska do miasta warszawskiego / S. Reszka. – Poznań: Dr. J. Wolrhab, 1585. – 192 s.

Rokosz 1893 – Rokosz Zebrzydowskiego: materyały historyczne poprzedzone przedmową i rozprawą pod tytułem Konfederacya i rokosz w dawnem prawie polskiem / wyd. A. Rembowski. – Warszawa: Świdzińscy, 1893. – [4], XXX, [2], 314, [1], 535 s.

Ruar 1991 – Ruar, M. [List do Daniela de Breen rozpatrzujący kwestię, czy wolno chrześcijaninowi dzierżyć urząd świecki i brać udział w wojnie] / M. Ruar // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 183–184.

Rutski 1621a – Rutski, J. Sowita wina, to iest Odpis na script, Maiestat Krola Jego Mości, honor y reputatią ludzi zacnych, duchownych y swieckich obrażaiący, nazwany «Verificatia niewinności», wydany od zgromadzenia nowej cerkwie, nazwanej S. Ducha.

Przez ojce monastyra Wileńskiego Ś. Trojcy, Zakonu Ś. Bazilego / J. Rutski. – W druk podany w Wilnie, roku Pańskiego 1621.

Rutski 1621b – Rutski, J. Examen Obrony, to iest Odpis na scrypt «Obrona Verificatiej» nazwany, w którym się zgromadzenie wilenskie zejscia Ducha justificuie, że nie popadło w «Sowitą Winę», sobie zadaną. Wydany od zakonnikow monastera Wileńskiego S. Trojcy. Drukowano w Wilnie w drukarni Leona Mamonicza / J. Rutski. – Roku Pańskiego 1621.

Salmonowicz 1974 – Salmonowicz, S. Geneza i treść konfederacji Warszawskiej / S. Salmonowicz // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1974. – T. 19. – S. 7–30.

Sarbiewski 1994 – Sarbiewski, M. // Polski Słownik Biograficzny. – Warszawa; Kraków: W-wo PAN, 1994. – T. XXXV/2. – Z. 145. – S. 179–184.

Sarnicki 1564 – Sarnicki, S. O uznaniu Pana Boga wszechmogącego troje kazania / S. Sarnicki. – Kraków: M. Wierzbięta, 1564.

Schramm 1965 – Schramm, G. Der polnische Adel und die Reformation 1548–1607 / G. Schramm. – Wiesbaden: F. Steiner Verlag GMBH, 1965. – [10], 380 s.

Schramm 1968 – Schramm, G. Protestantismus und städtliche Gesellschaft in Wilna (16–17. Jahrhundert) / G. Schramm // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, N. F. – 1969. – Jhr. 17. – S. 187–214.

Seredyka 1973 – Seredyka, J. Z dziejów tolerancji religijnej na Litwie za panowania Zygmunta III / J. Seredyka // Sprawodzania. Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Ser. A. – 1973. – N 10. – S. 103–110.

Sielawa 1914 – Sielawa, A. Antelenchus, to iest Odpis na skrypt uszczypliwy zakonnikow cerkwie odstępnej S. Ducha, Elenchus nazwany, napisany przez ojca Anastazego Sielawę, przełożonego monastyra Wileńskiego S. Trojce zakonu S. Basilego. W Wilnie, roku Pańskiego 1622 / A. Sielawa // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1914. – Ч.1, т. 8. – С. 674–731.

Siemieński 1928a – Siemieński, J. Dysydenci w ustawodawstwie / J. Siemieński // Reformacja w Polsce. – 1928. – R. 5, N 20. – S. 81–89.

Siemieński 1928b – Siemieński, J. W obronie «dobr» konfederacji 1573 r. / J. Siemieński // Reformacja w Polsce. – 1928. – R. 5, N 20. – S. 98–103.

Skarga 1592 – Skarga, P. Upominanie do ewangelików y do wszystkich społem nie katholików, iż o skażenie zborów Krakowskich gniewać się y nic nowego y burzliwego zaczynać nie maią / P. Skarga. – Poznań: B. Wolrobowa i dziedzice, 1592. – 88 s.

Skarga 1595 – Skarga, P. Proces konfoederatiey / P. Skarga. – Kraków: A. Piotrkowczyk, 1595. – 20 k.

Skarga 1912a – Kazania sejmowe Piotra Skargi z pierwodruku r. 1597 / wyd. i przedm. poprzedził Ign. Chrzanowski. – Wyd. 2, popr. i znacznie uzup. – Warszawa: Gebethner i Wolff, 1912. – 377 s.

Skarga 1912b – Skarga, P. Kazania na niedziele i święta całego roku / P. Skarga // Wybór pism / ułożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Januszewski. – Krakow: Krakowska drukarnia nakładowa, 1912. – S. 25–56.

Skarga 1912c – Skarga, P. Żołnierskie nabożeństwo to jest nauki i modlitwy przykłady do tego stanu służące / P. Skarga // Wybór pism / ułożył, wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Januszewski. – Krakow: Krakowska drukarnia nakładowa, 1912. – S. 122–142.

Skarga 1924a – Skarga, P. Kazania sejmowe / P. Skarga // Pisma wszystkie: w 4 t. / P. Skarga. – Warszawa: Dr. R. Kaniewskiego, 1923–1926. – T. 2: Kazania sejmowe.

Wyzwanie do pokuty obzwatelów Korony Polskiej y Wielkiego Księstwa Litewskiego. – 1924. – S. 2–107.

Skarga 1924b – Skarga, P. Wzywanie do pokuty obzwatelów Korony Polskiej y Wielkiego Księstwa Litewskiego / P. Skarga // P. Kazania sejmowe / P. Skarga // Piśma wszystkie: w 4 t. / P. Skarga. – Warszawa: Dr. R. Kaniewskiego, 1923–1926. – T. 2: Kazania sejmowe. Wzywanie do pokuty obzwatelów Korony Polskiej y Wielkiego Księstwa Litewskiego. – 1924. – S. 108–147.

Skarga 1974 – Skarga, P. Dyskurs na konfederacyą / P. Skarga // Korolko, M. Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół Konfederacji Warszawskiej w latach 1573–1658 / M. Korolko. – Warszawa: PAX, 1974. – S. 360–370.

Skarga 1985 – Skarga, P. Kazania sejmowe / P. Skarga; oprac. J. Tazbir. – Wrocław etc.: Zakład narodowy im. Ossolińskich, 1985. – Wyd. 3. – 198 s.

Skumin-Tyszkiewicz 1621 – Skumin-Tyszkiewicz J., Tryzna M., Chreptowicz A., Mieleszko J. List do zakonnikow monastera cerkwie S. Ducha wileńskiego. – Drukowano w Wilnie, w drukarni Leona Mamonicza. Roku Pańskiego 1621.

Skupieński 1634 – Skupieński, K. Rusin, albo Rellatia rozmowy dwoch rusinow: schiz-matyka z unitem – o rozmnożeniu wiary Katolickiej, o patryarchacie carogrodzkim, o schizmatach, o soborach, o uniej, y chrzcie Rusi, o wolnościach duchowieństwa ruskiego, y insze miscellanea. Przez Kaspra Thom. Skupieńskiego, pisarza, ławniczego starej Warszawy, spisana y wydana / K. Skupieński. – Warszawa, 1634.

Skupieński 1914 – Skupieński, K. T. Rozmowa albo rellatia rozmowy dwoch Rusinów schizmatyka z unitem o rozmnożeniu wiary katolickiey o Patryarchacie Carogrodzkim, o schizmatach, o soborach, o uniey, o chrzcie Rusi, o wolnościach duchowieństwa Ruskiego, y insze miscellania. 1634 / K. T. Skupieński // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною коммиссiею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 650–732.

Śmietana 1915 – Śmietana, A. Zabiegi protestantów polskich o uzyskanie równouprawnienia przed śmiercią Zygmunta Augusta / A. Śmietana // Przegląd Historyczny. – 1915. – T. 19, z. 1. – S. 275–294.

Śmiglecki 1596 – Śmiglecki, M. Absurda synodu Toruńskiego / M. Śmiglecki. – B. m. dr., 1596.

Śmiglecki 1600 – Śmiglecki, M. O iedney widomey głowie Kościoła Bożego, to iest że po Chrystusie na ziemi iest ieden nawyższy pasterz kościoła wszytkiego. Naprzeciw błędom (...) ministrów ewangelickich (...) / M. Śmiglecki – Wilno: Druk. Akademiey Societatis Jezu, 1600. – [8], 144 s.

Śmiglecki 1973 – «Logika» Marcina Śmigleckiego (Logica Martini Smiglecii... Ingolstadii..., anno domini MDCXVIII). Rozprawa XVI // Studia i materiały z dziejów nauki polskiej. – 1973. – Seria E, z. 5. – S. 10–27.

Śmiglecki 1979 – Śmiglecki, M. Nowe monstra nowego arianizmu / M. Śmiglecki // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 621–626.

Smotrzyski 1608 – [Smotrzyski M.] ANTIGRAFH, albo Odpowiedz na skript vszczypliwy, przeciwko ludziom starożytnej religiej Graeckiej od apostałow Cerkwie Wschodniej wydany, ktoremu tituł «Heresiae, Ignoranciae y Politika popow y mieszczan bractwa Wileńskiego», tak tez y na książkę, rychło potym ku obiaśnieniu tegoż scriptu

wydaną, nazwiskiem «Harmonią». Przez iednego brata bractwa cerkiewnego Wileńskiego religiej starożytnej Graeckiej w porywczą dana. – W Wilnie, roku 1608.

Smotrycki 1610 – Smotrycki, M. ΘΡΗΝΟΣ to iest lament iedyney s. powszechney apostolskiej wschodniey cerkwie, z obiasnieniem dogmat wiary. Pierwiey z graeckiego na slowienski, a teraz z slowienskiego na polski przełożony przez Theophila Orthologa, teyże swiętey wschodniej cerkwie syna / M. Smotrycki. – Wilno: Druk. Bractwa Św. Ducha, 1610. – [15], 218, [1] k.

Smotrycki 1621 – Smotrycki, M. Kazanie na znamienity pogrzeb przezacnego (...) Leontego Karpowicza, nomina episkopa włodzimierskogo y brzeskiego (...) / M. Smotrycki. – Wilno: b. m. dr., [1621]. – [28] k.

Smotrzyski 1621a – Smotrzyski, M. Verificatia niewinności. Y omylnych po wszytkiej Litwie y Bialej Rusi rozsianych, żywot y uczciwe cnego narodu ruskiego o upad przyprawie zrządzonych nowin pod miłościwą Pańską y Ojcowską nawyższej y pierwszej po Panu Bogu narodu tego zacnego zwierzchności, y brzegu wszelkiej sprawiedliwości obronę, poddane chrześcianskie uprzątnienie / M. Smotrzyski. Lipsius [Wilnia], 1621.

Smotrzyski 1621b – Smotrzyski, M. Obrona Verificaciej, od obrazy Maiestatu Krola Jego Miłości czystey: honor y reputację ludzi zacnych, duchownych y swietskich zachowuiącej, przez script «Sowita wina» nazwany, od zgromadzenia cerkwie Sw. Trojce wydany, o obrazie Maistatu Krola Jego Miłości honoru y reputaciej ludzi zacnych, duchownych y swietskich, pomowionej. Wydana przez zakonniki monasterza Bratstwa Wileńskiego cerkwie S. Ducha / M. Smotrzyski. – W Wilnie, roku Pańskiego, 1621.

Smotrzyski 1622a – Smotrzyski, M. Appendix na Examen Obrony Verificaciej / M. Smotrzyski. – Wilnia, 1622.

Smotrzyski 1623 – Smotrzyski, M. Supplicacia do przeoswieconego y jasnie wielmożnego przezacnej Korony Polskiej y Wiel. X. Lit. oboiego stanu duchownego y swietskiego Senatu w roku terazniejszym 1623 do Warszawy na Seym walny przybyłego / M. Smotrzyski. – Wilnia, 1623.

Smotrzyski 1628 – Smotrzyski, M. Kopia listu pisanego od w Bogu wielebnego Meletiusza Smotrzyskiego, rzeczonego archiepiskopa połockiego etc. archimandryty wileńskiego y dermańskiego, do iego miłości ojca Cyrylla, patryarchy konstantynopolskiego. Ktory z łacinskiego na ięzyk polski przełozony, tak sie w sobie ma / M. Smotrzyski. – Kraków, 1628.

Smotrickij 1629a – Smotrickij, Meletij. Exethesis abo Expostulatia, to iest rosprawa między Apologią y Antidotem o ostanek błędow haereziy i kłamstw Zyzaniowych, Philaletowych, Orthologowych i Klerykowych uczyniona [...] / Meletij Smotrickij. – Lwow: W druk. Iana Szeligi, 1629. – 222 s.

Smotrycki 1629b – Smotrycki, Meletius. Paraenesis abo napomnienie od w Bogu wielebnego Meletiusza Smotrzyskiego [...] do Przezacnego Bractwa Wileńskiego Cerkwie S. Ducha [...] Anno 1628 Decembr.12 / Meletius Smotrycki. – Kraków: W druk. Andrzeja Piotrkowskiego, 1629. – 98 s.

Smotrycki 1883 – Smotrycki, M. Verificatia niewinności (...) / M. Smotrycki // Архив Юго-Западной России, изд. Временною коммиссиею для разбора древних актов. – Ч. 1, т. VI: Памятники литературной полемики православных южнорусcцев с латино-униатами. – Кiев, 1883. – С. 279–344.

Smotrycki 1914 – Smotrycki, M. Elenchus piśm uszczupliwych, przez zakonniki zgromadzenia Wileńskiego Św. Troyce wydanych (...) w Wilnie r. P. 1622 / M. Smotrycki //

Архив Юго-Западной Россiи, издаваемый Временною коммиссiею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кiев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 8, вып. 1: Памятники литературной полемики православных с протестантами и латино-униатами в Юго-западной Руси за XVI и XVII стол. – 1914. – С. 597–673.

Smotrzyski 1887 – Smotrzyski, M. Justificacia niewinności. Wilnia, 1622 / M. Smotrzyski // Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при киевском, подольском и волынском генерал-губернаторе. – Киев, 1887. – Ч. 1, т. 7. – С. 511–532.

Sobieski 1902 – Sobieski, W. Nienawiść wyznaniowa tłumów za rządów Zygmunta III-go / W. Sobieski. – Warszawa: Nakład St. Dembego, 1902. – 202 s.

Sobieski 1910 – Sobieski, W. Polska a hugonoci po Nocy św. Bartołomeja / W. Sobieski. – Kraków: Akademia Umiejętności, 1910. – 231 s.

Sobieski 1928 – Sobieski, W. «A nie o wiarę». Spór o konfederację warszawską 1573 r. / W. Sobieski // Reformacja w Polsce. – 1928.– R. 5, N 19. – S. 60–67.

Sobociński 1959 – Sobociński, W. Z badań nad tolerancją i wolnością sumienia w Polsce / W. Sobociński // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1959. – T.4 – S. 175–185.

Sobociński 1971 – Sobociński, W. Elementy tolerancji i nietolerancji religijnej w doktrynie Jakuba Przyłuskiego / W. Sobociński // Ksiąga pamiątkowa ku czci Konstantego Grzybowskiego / pod red. J. Lewandowskiej. – Kraków: Wyd-wo literackie, 1971. – S. 207–217.

Socinus 1581– Socinus, F. Ad Jacoubi Palaeologi librum, cui titulus est Defensio verae sententiae de magistratu politico (...) pro Racoviensibus Responsio – Racoviae: Typogr. Theophili Adamidis, 1581. – [8], 371 p.

Socinus 1600 – Socinus, F. Okazanie tego, iż ci ludzie, którzy w Krolestwie Polskim y w Wielkim Xięstwie Litewskim pospolicie ewanielikami nazwani są (...) powinniby się do zboru tych ludzi przyłączyć, którzy (...) niesłusznie ariany y ebionitami nazywani bywają (...) / F. Socinus. – Raków: [Aleksy Rodecki], 1600. – 62 s.

Socinus 1959a – Socinus, F. Listy: w 2 t. / F. Socinus; oprac. L. Chmaj; przetłum. T. Bieńkowska [et al.]. – Warszawa: PWN, 1959. – T. 1. – 347 s.

Socinus 1959b – Socinus, F. Listy: w 2 t. / F. Socinus; oprac. L. Chmaj; przetłum. T. Bieńkowska [et al.]. – Warszawa: PWN, 1959. – T. 2. – 362 s.

Socyn 1959 – Socyn, F. List do Marcina Wadowity / F. Socyn // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 529–541.

Solikowski 1647 – Solikowski, J. D. Commentarius brevis rerum polonicarum a morte Sigismundi Augusti / J. D. Solikowski. – Gdańsk, 1647.

«Sowita wina» 1887 – «Sowita wina», сочинение, изданное латино-униатами в 1621 году // Архив Юго-Западной России. – Киев: Лито-тип. Акц. Об. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Ч. I, т. VII. – С. 443–510.

Statorius 1600 – Statorius, P. Obrona sentencjej o sposobie zbawienia naszego przez Chrystusa Pana. Napisana przeciwko skryptowi Grzegorza z Żarnowa, Apokastasis / P. Statorius. – [Kraków: S. Sternacki, ca 1600]. – 163 s.

Stegmann 1963 – Stegmann, J. De iudice et norma controversiarum fidei / J. Stegmann. – Warszawa: PWN, 1963. – 84 s.

Stegmann 1991 – Stegmann, J. starszy. [Jedynym sędzią w religii jest rozum, jedyną normą Pismo św.]. Z traktatu: Krótkie rozważanie, czy i w jaki sposób tak zwani pospoli-

cie ewangelicy mogą pewnie i oczywiście odeprzećzarzuty papieżników, a zwłaszcza zarzuty zawarte w piśmie Waleriana Magnego «Sąd o reguke wiary niekatolików» / J. Stegmann starszy // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 267–281.

Stryjkowski 1574 – Stryjkowski, M. Goniec cnoty do prawych slachciczow / przez Matysa Strykowinsa wczyniony, w ktorym są przykłady piękne spraw mężow zacnych [...]. – Kraków: Maciej Wirzbięta, [post 9 IV], 1574. – 4º.

Stryjkowski 1980 – Stryjkowski, M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi. Wydanie nowe, będące dokładnem powtórzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582: w 2 t. / M. Stryjkowski. – Warszawa: WAIF Reprint, 1980. – T. 1. – 392 s. – T. 2. – 572 s.

SUNOYIS 1632 – SUNOYIS, albo Krotkie spisanie praw, przywileiow, świebod y wolności od naiaśniejszych św. pamęci krolow Ich Miłości polskich y wielkich xiążąt W. X. L. y Ruskiego, et caet., et caet. Przezacnemu starowiecznemu narodowi ruskiemu, pod posłuszeństwem św. ojca patriarchy konstantinopolskiego stale y niedmienie od okrzczenia się swoiego trwaiącemu nadanych y poprzysiężonych. – Wilnia, 1632.

Supplementum 1632 – Supplementum Synopsis, albo Zupełniejsze obiaśnienie krotkiego spisania praw, przywileiow, świebod y wolności, od najiaśniejszych św. pamięci krolow ich mości polskich y wielkich xiążąt Wiel. X. Lit. y Ruskiego etc. etc., narodowi ruskiemu przezacnemu w Cerkwi Ś. Wschodniej pod posłuszeństwem sw. ojca patriarchi konstantinopolskiego, nie odstępnie od okrzczenia się swoiego znajduiącemu, nadanych y poprzysiężonych. – Wilnia, 1632.

Supplementum 1887 – Supplementum Synopsis, сочинение, изданное Виленским православным братством ко времени избирательного сейма по смерти короля Сигизмунда III. 1632. // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною коммисciею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами. – 1887 – С. 577–649.

Supplicatia 1865 – Supplicatia do przeoswieconego i jasnie wielmoznego przezacnej korony Polskiej y W. X. Litowskiey oboiego stanu duchownego i swieckiego senatu (...) // Документы, объясняющие исторію Западно-Русскаго края и его отношенія к Россіи и к Польше. – СПб.: Тип. Э. Праца, 1865. – С. 230–311.

Susza 1666 – Susza, J. Saulus et Paulus / J. Susza. – Romae, 1666.

Swieżawski 1983 – Swieżawski, S. Między średniowieczem a czasami nowymi: sylwetki myślicieli XV w. / S. Swieżawski. – Warszawa: Biblioteka «Więzi», 1983. – 300 s.

Synopsis 1887 – Synopsis, albo krótkie spisanie praw, przywileiów, swiebod y wolności od naiaśnieyszych św. Pamięci Krolów Ich Miłości Polskich y Wielkich Xiążat Wielkiego Xięstwa Litewskiego y Ruskiego (...) Przezacnemu starowiecznemu narodowi Ruskiemu, pod posłuszeństwem św. Oyca Patriarchy Konstantynopolskiego stale y nieodmienne od okrzczenia się swoiego trwaiącemu nadanych y poprzysiężonych // Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною коммисciею для разбора древних актов: в 8 ч. – Кіев: Унив. тип., 1859–1914. – Ч. 1, т. 7: Памятники литературной полемики православных южно-руссцев с латино-униатами. – 1887. – С. 532–576.

Szczucki 1959 – Szczucki, L. Jan Licinius Namysłowski. Studium z dziejów antytrynitaryzmu litewskiego na przełomie XVI i XVII wieku / L. Szczucki // Studia nad

arianizmem / pod red. L. Chmaja. – Warszawa: Państwowe wyd-wo naukowe, 1959. – S. 131–167.

Szczucki 1993 – Szczucki, L. Nonkonformiści religijni XVI i XVII wieku: studia i szkice / L. Szczucki. – Warszawa: PAN, 1993. – 167 s.

Szlichtyng 1654 – Szlichtyng, J. Apologia pro veritate accusata ad illustrissimos et potentissimos Holandiae et West-Frisiae Ordines, Conscripta ab Equite Polono / J. Szlichtyng. – B. m. i dr., 1654. – 124 p.

Szlichtyng 1974 – Szlichtyng, J. List apologetyczny / J. Szlichtyng // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 656–673.

Szlichtyng 1991 – Szlichtyng, J. Czy wolno zabić człowieka, jeśli nie można inaczej przeciwstawić się przemocy / J. Szlichtyng // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 185–194.

Szmalc 1619 – Szmalc, W. Odpowiedź na książkę x. Jakuba Zaborowskiego, której dał tituł Ogień z wodą / W. Szmalc. – Raków: [S. Sternacki], 1619. – 146 s.

Szmalc 1991 – Szmalc, W. [Odparcie tez Wolfganga Franza dotyczących zachowania się chrześćijanina w społeczności świeckiej] / W. Szmalc // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 172–182.

Tarnowski 1868 – Tarnowski, S. Pisarze polityczni. Studia do historyi literatury polskiej: 2 t. / S. Tarnowski. – Kraków: Wydanie Akademii Umiejętności, 1886. – T. 2. – 498 s.

Tazbir 1956 – Tazbir, J. Walka z Braćmi Polskimi w dobie kontrreformacji / J. Tazbir // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1956.– T. 1. – S. 165–207.

Tazbir 1959 – Tazbir, J. Święci, grzesznicy i kacerze. Z dziejów polskiej reformacji / J. Tazbir. – Warszawa: Wiedza powszechna, 1959. – 223 s.

Tazbir 1961 – Tazbir, J. Państwo bez stosów. Szkice z dziejów tolerancji w Polsce XVII wieku / J. Tazbir. – Warszawa: Państwowy instytut wydawniczy, 1961. – 298 s.

Tazbir 1973 – Tazbir, J. Dzieje polskiej tolerancji / J. Tazbir. – Warszawa: Interpress, 1973. – 171 s.

Tazbir 1974 – Tazbir, J. Polskie i obce opinie o konfederacji Warszawskiej / J. Tazbir // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1974.– T. 19. – S. 151–160.

Tazbir 1983 – Tazbir, J. Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji / J. Tazbir. – Warszawa: Wiedza powszechna, 1983. – 289 s.

Tazbir 1987 – Tazbir, J. Szlachta i teologowie. Studia z dziejów polskiej kontrreformacji / J. Tazbir. – Warszawa: Wiedza powszechna, 1987. – 318 s.

Tazbir 1993 – Tazbir, J. Reformacja w Polsce. Szkice o ludziach i doktrynie / J. Tazbir. – Warszawa: PWN, 1993. – 661 s.

Tichy 1962 – Tichy, J. Dwa pisemka ulotne o sytuacji polskiego protestantyzmu w dwudziestych latach XVII wieku / J. Tichy // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1962. – T. 5. – S. 173–184.

Trankvilion Stavroveckij 1984 – Trankvilion Stavroveckij K. Perlo mnogocennoje / K. Trankvilion Stavroveckij. – Köln; Wien; Böhlau, 1984.

Tworek 1966 – Tworek, S. Zbór lubelski i jego rola w ruchu ariańskim w Polsce w XVI–XVII wieku / S. Tworek. – Lublin: Wyd-wo Lubelskie, 1966. – 199 s.

Tync 1960 – Tync, S. Ślążak Ulryk Schober, konrektor i działacz kulturalny Toruński (1559–1598) / S. Tync. – Kraków; Wrocław; Warszawa: Wyd-wo PAN, 1960. – 275 s.

Volani 1596 – Volani, Andreae. De vita beata sive summo hominis bono dialogue / Andreae Volani. –Wilnae: Imprimebat Salomon Sultzer, 1596.

Volani 1608 – Volani, Andrea. De principe et propriis virtutibus. Authori Andrea Volano. Dantisci, Anno1608.

Volanus 1572 –Volanus, Andreas. De libertate politica sive civili libellus lectu non indignus / Andreas Volanus. – Cracoviae, Matthias Wirzbięta, 1572.

Völker 1912 – Völker, K. Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation / K. Völker. – Leipzig: J. C. Hinrichs`sche Buchhandlung, 1912. – 279 s.

Völker 1930 – Völker, K. Kirchengeschichte Polens / K. Völker. – Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1930. – [12], 337 s.

Volumina legum T.1 1859 – Volumina legum: w 9 t. / przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarow w Warszawe, od roku 1732 do roku 1782, wydanego. – SPb.: Druk. J. Ohryzki, 1859–1860. – T. 1: Ab anno 1347 ad annum 1547. – 1859. – [21], 288, [12] p.

Volumina legum T.2 1859 – Volumina legum: w 9 t. / przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarow w Warszawe, od roku 1732 do roku 1782, wydanego. – SPb.: Druk. J. Ohryzki, 1859–1860. – T. 2: Ab anno 1550 ad annum 1609. – 1859. – 483 s.

Volumina legum T.3 1859 – Volumina legum: w 9 t. / przedruk zbioru praw staraniem xx. pijarow w Warszawe, od roku 1732 do roku 1782, wydanego. – SPb.: Druk. J. Ohryzki, 1859–1860. – T. 3: Ab anno 1609 ad annum 1640. – 1859. – 482, [13] s.

Walczewski 1953 – Walczewski, J. Nauka arian polskich wobec zagadnienia wojny / J. Walczewski // Studia i materiały z dziejów nauki polskiej. – Warszawa: PWN, 1953. – T. 1. – S. 174–188.

Wargocki 1605 – Wargocki, A. Apologia przeciwko luteranom, zwinglianom, kalwinistom, nowokrzczeńcom / A. Wargocki. – Kraków, 1605.

Wąsik 1952 – Wąsik, W. Arystoteles w Polsce / W. Wąsik // Collectanea theologica. Societatis theologorum Polonae. Cura edita. A. – Varsaviae, 1952. – XXIII. Fasc. III – IV. – S. 275–317.

Wawrzyniec 1559 – Wawrzyniec z Przasnysza. Nauka o prawdziwej y o fałszywey pokucie (...) / Wawrzyniec z Przasnysza. – [Pińczów: Daniel z Łęczycy], 1559. – 194 k.

Wereszczyński 1858 – Wereszczyński, J. Pisma polityczne / J. Wereszczyński; wyd. K. J. Turowskiego. – Kraków: Biblioteka Polska, 1858. – [16], 184 s.

Wilkowski 1583 – Wilkowski, K. Przyczyny nawrócenia do wiary powszechnej od sekt Nowokrzczeńskich Samosateńskich / K. Wilkowski. – Wilno: b. m. dr., 1583. – [20], 155, [95] s.

Wilkowski 1959 – Wilkowski, B. List do syna Kaspra / B. Wilkowski // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 461–471.

Windakiewicz 1925 – Windakiewicz, S. Piotr Skarga / S. Windakiewicz. – Kraków: Krakowska spółka wydawnicza, 1925. – 240 s.

Wiśner 1974 – Wiśner, H. Walka o realizację konfederacji Warszawskiej za panowaniem Zygmunta III Wazy / H. Wiśner// Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1974. – T. 19. – S. 129–149.

Wiśner 1978 – Wiśner, H. Sejmiki litewskie i kwestia wyznaniowa 1611–1648 / H. Wiśner // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1978. – T. 23. – S. 123–150.

Wiśner 1979 – Wiśner, H. «Aby się nowokrzczeństwo nie szerzyło». Katolicy – dysidenci – arianie w dobie bezkrólewia 1632 i 1648 / H. Wiśner // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1979. – T. 24.– S. 101–108.

Wiśner 1982 – Wiśner, H. Rozróżnieni w wierze. Szkice z dziejów Rzeczypospolitej schyłku XVI i połowy XVII wieku / H. Wiśner. – Warszawa: Książka i wiedza, 1982. – 216 s.

Wiśniowski 1959 – Wiśniowski, S. Okazanie sfałszowania i wyznanie prawdziwej nauki Pana Krysta / S. Wisniowski // Literatura ariańska w Polsce XVI wieku: antołogia / oprac. wstępem i przypisami L. Szczucki i J. Tazbir. – Warszawa: Książka i wiedza, 1959. – S. 424–438.

Wiszowaty 1960 – Wiszowaty, A. O religii zgodnej z rozumem, czyli Traktat o posługiwaniu się sądem rozumu także w sprawach teologicznych i religijnych / A. Wiszowaty; przetłum. E. Jędrkiewicza; wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1960. – [27], 60, [20] s.

Wojak 1970 – Wojak, T. Uwagi o tolerancji w Polsce na tle polemiki wyznaniowej w XVI wieku / T. Wojak // Wkład protestantyzmu do kultury polskiej. – Warszawa: Zwiastun, 1970. – S. 44–97.

Wolan 1859 – Wolan, A. O wolności Rzeczypospolitej albo szlacheckiej (1606) / A. Wolan; wyd. J. Turowskiego. – Kraków: Nakładem wyd-wa biblioteki polskiej, 1859. – 93 s.

Wolan 1978 – Wolan, A. O wolności politycznej czyli obywatelskiej / A. Wolan // Filozofia i myśl społeczna XVI wieku: 700 lat myśli polskiej / wybrał, oprac., wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki. – Warszawa: PWN, 1978. – S. 333–356.

Woliński 1936 – Woliński, J. Polska i kościół prawosławny. Zarys historyczny / J. Woliński. – Lwów: Wyd-wo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1936. – 151 s.

Wolzogen 1979 – Wolzogen, L. Obowiązki chrystianina nie dadzą się nigdy pogodzić z obowiązkami obywatela / L. Wolzogen // Filozofia i mysl społeczna XVII wieku: 700 lat mysli polskiej: w 2 cz. / wybrał, oprac. wstępem i przypisami Z. Ogonowski. – Warszawa: PWN, 1979. – Cz. 1. – S. 228–242.

Wolzogen 1991 – Wolzogen, L. [Polemika z Jonaszem Szlichtyngiem, wktówykazuje się, że chrześcijaninowi nie wolno dzierżyć urzędu dysponującego władzą wymuszającą] / L. Wolzogen // Myśl ariańska w Polsce XVII wieku: antologia tekstów / teksty wybrał, wstępem i notami opatrzył Z. Ogonowski. – Wrocław; Warszawa; Kraków: PWN, 1991. – S. 195–213.

Wujek 1580 – Wujek, J. O kościele Pana Chrystusowym prawdziwym rozprawa stateczna a dowodna z odpowiedzią na dowody przeciwne pana Jakuba Niemoiewskiego / napisana przez professory w Collegium Poznańskim Societas Iesu (...) / J. Wujek. – Poznań: Jan Worlab, 1580. – 206 s.

Wujek 1584 – Wujek, J. Postilla catholica to Kazania na Ewangelie niedzielne i odświętne przez cały rok (...) z Apologią / J. Wujek. – Kraków: Dr. Siebenaycherowej, 1584. – [1] k., s. 243–702, [16] k.

Zaborowski 1619 – Zaborowski, J. Ogień z wodą, to iest o niej traktacik / J. Zaborowski. – Toruń: A. Ferber, 1619.

Zachorowski 1921 – Zachorowski, S. Najstarsze synody arjan polskich / S. Zachorowski // Reformacja w Polsce. – 1921. – R.1, N 3. – S. 208–235.

Zakrzewski 1870 – Zakrzewski, W. Powstanie i wzrost reformacji w Polsce. 1520–1572 / W. Zakrzewski. – Lipsk: Fr. Wagner, 1870. – [4], 285 s.

Załęski 1900 – Załęski, S. Jezuici w Polsce: w 2 t. / S. Załęski. – Lwów: Drukarnia Ludowa, 1900–1901. – T. 1. – 1900. – 762 s.

Załuski 1718 – Załuski, A. Mowy na radach y seymach Przez X. Andrzeja Chrysostoma Na Załuskach i Blędowie Załuskiego Biskupa Kijowskiego i Czernichowskiego opata Wachockiego / A. Załuski. – Kalisz: Drukarnia Collegium Kaliskiego, 1718. – 458 s.

Zbiór wileński … 1978 – Zbiór wileński ewanielicki, przez rzymskie katoliki bur zony, mordowany, palony // Kosman, M. Protestanci i kontrreformacja. Z dziejów tolerancji Rzeczypospolitej XVI–XVII wieku / M. Kosman. – Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk: PAN, 1978. – S. 145–162.

Навуковае выданне

**ГІСТОРЫЯ ФІЛАСОФСКАЙ
І ГРАМАДСКА-ПАЛІТЫЧНАЙ
ДУМКІ БЕЛАРУСІ**

У шасці тамах

Том 3

Евароўскі Валерый Барысавіч
Падокшын Сямён Аляксандравіч
Старасценка Віктар Уладзіміравіч і інш.

Рэфармацыя. Контррэфармацыя. Барока

Рэдактар *І. Л. Дзмітрыенка*
Мастацкі рэдактар *Т. Д. Царова*
Тэхнічны рэдактар *М. В. Савіцкая*
Камп’ютарная вёрстка *А. С. Снітко*

Падпісана да друку 04.06.2013. Фармат 60×90 $^{1}/_{16}$. Папера афсетная. Друк афсетны.
Ум. друк. арк. 38,5. Ул.-выд. арк. 35,3. Тыраж 600 экз. Заказ 1157.

Рэспубліканскае ўнітарнае прадпрыемства «Выдавецкі дом «Беларуская навука».
ЛИ 02330/0494405 ад 27.03.2009. Вул. Ф. Скарыны, 40, 220141, г. Мінск.

Філіял № 1 АТТ «Чырвоная зорка». ЛП № 02330/0494160 ад 03.04.2009.
Вул. Савецкая, 80, 225409, г. Баранавічы.

ISBN 978-985-08-1561-3

9 789850 815613